436 (51) I

D. Philipp Marheineke's

theologische

Vorlesungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Zweiter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1847.

D. Philipp Marheineke's

System der christlichen Dogmatik.

Herausgegeben von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1847.

133404
10/6/91

Uebersicht des Inhalts.

System der christlichen Dogmatik.

Einleitung.

Seite

Ueber Schein, Gegensatz und Skepsis in der Wissenschaft 1
A. Standpunct der Dogmatik 12
a. Der biblische Standpunct 12
b. Der Standpunct des Glaubens 14
c. Der Standpunct der Speculation 17
B. Das Element der Dogmatik 20
1) Der äußere Buchstabe 20
2) Das Bewußtseyn 20
3) Das Denken in der Idee 21
C. Die Bewegung im Element der Idee Gottes 22
a. als Lehre von Gott im Allgemeinen 24
b. als Lehre von Gott dem Sohn 24
c. als Lehre von Gott dem Geist 25

Der Dogmatik erster Theil.

Von Gott. 27

Erster Abschnitt.

Vom Wesen Gottes 27

1. Die biblische Vorstellung 27
2. Die kirchliche Vorstellung 30
3. Begriff des Dogma 34
A. Das Gelangen zur Erkenntniß des Wesens Gottes 34
B. Vollziehung der Erkenntniß 40
C. Die Religion als Erkenntniß des göttlichen Wesens . . 45

Zweiter Abschnitt.

Vom Seyn Gottes 53

1. Die biblische Vorstellung 53
2. Die kirchliche Vorstellung 54
3. Begriff dieser Lehre 61

Seite
A. Beweiſe für das Daſeyn Gottes und deren Kritik 61
B. Der Beweis für daſſelbe ſelbſt 73
C. Das Wiſſen von Gottes Exiſtenz, oder die Religion und ihr Urſprung 78

Dritter Abſchnitt.
Von den göttlichen Eigenſchaften 86

1. Die bibliſche Vorſtellung 86
2. Die kirchliche Vorſtellung und moderne Meinungen 88
3. Begriff der göttlichen Eigenſchaften 95
A. Die göttlichen Eigenſchaften als ſolche 95
B. Die Eintheilung derſelben 102
C. Die Religion als Wiſſen von denſelben 109

Der Dogmatik zweiter Theil.
Von Gott, dem Sohn. . . . 112

Uebergang und Eintheilung 112

Erſter Abſchnitt.
Von der unmittelbaren Offenbarung Gottes oder vom Sohn 113

1. Das bibliſche Element des Dogma 113
2. Das kirchliche Element 124
3. Begriff des Dogma 128
a. Das Sich-offenbarſeyn Gottes 128
b. Das Grundſeyn Gottes 131
c. Die chriſtliche Religion als Lehre vom Vater- und Sohn-ſeyn Gottes 134

Zweiter Abſchnitt.
Von der mittelbaren Offenbarung Gottes . . 140

Erſtes Hauptſtück.
Von der Schöpfung 140

I. Die Lehre von der Schöpfung ſelbſt 140
1. Die bibliſche Vorſtellung 140
2. Die kirchliche Vorſtellung 144
3. Begriff des Dogma 147
A. Gegenſtand der Weltſchöpfung 147
B. Die göttliche Weltſchöpfung 151
1) Die Schöpfung der Welt durch den Sohn Gottes . . . 153
2) Die Schöpfung der Welt aus Nichts 158
3) Nothwendigkeit der Weltſchöpfung 163
C. Zweck der Weltſchöpfung 169
II. Die Lehre vom göttlichen Ebenbild 173
1. Die bibliſche Vorſtellung 173

Seite
2. Die kirchliche Beſtimmung 174
3. Begriff des Dogma 175
A. Der Menſch als Mittelpunct der Schöpfung 175
B. Der Menſch als Ebenbild Gottes 182
C. Das Dialectiſche dieſer Lehre 186
III. Die Lehre vom Urſprunge des Böſen 196
1. Die bibliſche Vorſtellung 196
2. Die kirchliche Beſtimmung und neuere Anſichten 200
3. Begriff vom Urſprunge des Böſen 209
A. Die Möglichkeit des Böſen 210
B. Die Wirklichkeit des Böſen 215
C. Die Schuld 222

Zweites Hauptſtück.
Von der Erhaltung 240
1. Die bibliſche Lehre 240
2. Die kirchliche Lehre 241
3. Begriff des Dogma 241
A. Negative Begriffsbeſtimmung 241
B. Poſitive Beſtimmung 244
C. Concrete Beſtimmung 248

Drittes Hauptſtück.
Von der göttlichen Vorſehung 252
1. Die bibliſche Lehre 252
2. Die kirchliche Lehre 253
3. Begriff der Lehre 254
A. Das Subſtantielle des Dogma 254
B. Das Dialectiſche der Lehre 257
C. Das Concrete der Lehre 259

Dritter Abſchnitt.
Vom Gottmenſchen 264

Erſtes Hauptſtück.
Von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur . 264
1. Die bibliſche Lehre 264
2. Die kirchliche Beſtimmung 270
3. Begriff des Dogma 275
I. Kritik der neueren Anſichten.
A. Supranaturaliſtiſche und rationaliſtiſche Vorſtellungen . . . 275
B. Anſicht der äſthetiſchen Theologie 277
C. Die philoſophiſchen Syſteme der neuern Zeit 279
II. Begriff des Dogma ſelbſt 282
a. Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur 283
b. Die geſchichtliche Erſcheinung derſelben oder der hiſtoriſche Chriſtus 295
c. Die Identität beider Seiten oder der Gottmenſch 308

Seite

Zweites Hauptstück.
Von den Ständen Christi 318
1. Die biblische Vorstellung 318
2. Die kirchliche Lehre 319
3. Die speculative Bestimmung 321

Drittes Hauptstück.
Von der Erlösung 334
1. Die biblische Vorstellung 334
2. Die kirchliche Vorstellung 338
3. Begriff des Dogma 341
I. Das prophetische Amt Christi 341
a. Die Religion auf der Stufe der Anschauung 342
b. Dieselbe auf der Stufe der Reflexion 346
c. Dieselbe als offenbare Religion 350
d. Die durch Christus gestiftete Religon als die Erlösung der Welt 353
II. Das hohepriesterliche Amt Christi 360
a. Die Nothwendigkeit der Versöhnung 361
b. Die Möglichkeit der Versöhnung 365
c. Die Wirklichkeit der Versöhnung. 369
III. Das königliche Amt Christi 386

Der Dogmatik dritter Theil.
Von Gott, dem Geist. . . . 389

Erster Abschnitt.
Von der göttlichen Dreieinigkeit 389
1. Die biblische Lehre 389
2. Die kirchliche Vorstellung 394
3. Begriff des Dogma 399
A. Verhalten des Glaubens zur Trinitätslehre 399
B. Einwendungen gegen die Trinitätsidee 404
C. Das Dogma selbst 410

Zweiter Abschnitt.
Von den Gnadenwirkungen des Geistes . . . 419

Erstes Hauptstück.
Von der Berufung 419
1. Die biblische Vorstellung 419
2. Die kirchliche Lehre 421
3. Begriff des Dogma 424
a. Begriff der Berufung 424
b. Falsche Lösung des Problems der Erwählungslehre 429
c. Auflösung des Widerspruchs 438

Seite

Zweites Hauptſtück.
Von der Bekehrung 444
1. Die bibliſche Lehre 444
2. Die kirchliche Lehre 448
3. Begriff des Dogma 450
A. Die Erleuchtung 451
B. Die Heiligung 459
C. Die Wiedergeburt 464

Drittes Hauptſtück.
Von der Rechtfertigung 470
1. Die bibliſche Lehre 470
2. Die kirchliche Lehre 472
3. Begriff des Dogma 474

Dritter Abſchnitt.
Vom Reiche Gottes 489

Erſtes Hauptſtück.
Von der chriſtlichen Kirche 489
1. Die bibliſche Tradition 489
2. Die kirchliche Tradition 490
3. Begriff der Kirche 492
a. Das Reich Gottes 493
b. Die Gemeinde 495
c. Die chriſtliche Kirche 501

Zweites Hauptſtück.
Von den Gnadenmitteln der Kirche 513
1. Die bibliſche Darſtellung 513
2. Die kirchliche Lehre 518
3. Begriff des Dogma 522
A. Sacrament der Taufe 524
a. Princip der Taufe 524
b. Inhalt derſelben 526
c. Form derſelben 529
B. Sacrament des Altars 536
a. Princip deſſelben 536
b. Symbolismus deſſelben 540
c. Der concrete Begriff 547
C. Das Gnadenmittel des Wortes Gottes 552
a. Die göttliche Erziehung der Menſchheit 552
b. Die göttliche Eingebung 557
c. Verkündigung des Wortes Gottes 564

Drittes Hauptſtück.
Von der ewigen Seligkeit 567
1. Die bibliſche Lehre 567

Seite
2. Die kirchliche Lehre 572
3. Begriff der Lehre 574
A. Die Unſterblichkeit 575
a. Die Unſterblichkeit als Beſtimmung des Menſchen 576
b. Die Unſterblichkeit der Seele im Unterſchiede vom Leibe . . 578
c. Dialectiſches Verhältniß von Leib und Seele 580
B. Die Auferſtehung 582
a. Ihre Beziehung auf die Natürlichkeit 582
b. Ihre Beziehung auf das Denken und Wollen 584
c. Ihre abſolute Gegenwart 586
C. Die ewige Seligkeit 588
a. im Selbſtbewußtſeyn 588
b. in der Freiheit 589
c. in der mit der Freiheit identiſchen Nothwendigkeit 589

Einleitung zur christlichen Dogmatik.

Mit der christlichen Dogmatik sollen sich diese Vorlesungen beschäftigen. Mehr als jemals, so lange die christliche Kirche steht, findet dieß Geschäft jetzt Schwierigkeiten, welche, nicht überwunden, zugleich Hindernisse ihrer richtigen Behandlung und Erlernung sind. Diese Schwierigkeiten sind hauptsächlich der Schein, der Gegensatz und die Skepsis in der Wissenschaft.

1. Was den Schein der Wissenschaft betrifft, so ist man jetzt mehr als je geneigt, sich daran genügen zu lassen. Früher war das auch der Fall; aber man that es in naiver, unbefangener Weise; man wußte es nicht anders; man konnte es auch nicht besser haben. Wenn man sich jetzt auch wohl noch zuweilen naiverweise der Kategorie der Wahrscheinlichkeit bedient, so hat dieß Leben im Schein doch zugleich einen reflectirten, polemischen, exclusiven Character. Die Exclusion gilt der eben so strengen als freien Wissenschaft, und weil man sie nicht will, ist man gezwungen, von irgend einem Surrogat, welches den Schein der Wissenschaft hat, Gebrauch zu machen. Man hat wohl ein Bewußtseyn davon, daß es mit diesem Erkennen nicht richtig zugehe; dieß ist das Gefühl der Unsicherheit dabei; aber man tröstet sich damit, daß mehr oder anders Gott zu erkennen, dem Menschen, nicht diesem und jenem, welches richtig, sondern allen unmöglich sey, welches die Anmaßung, der Hochmuth dieses Standpunctes ist. Die Religion wird definirt als practisches

Verhalten zu Gott; das ist sie allerdings; ist sie aber nicht in sich selbst auch ein theoretisches und vollends in der Wissenschaft? Das Christenthum enthält die Keime aller wissenschaftlichen Erkenntniß desselben. Erklärt man auch diese für eine lediglich practische, so bleibt man im Schein der Wissenschaft stehen. Die speculative Idee ist alsdann nicht innerhalb der Religion anerkannt, und es kann dann auch alle Theorie nur außerhalb der Religion anfangen. Es erhebt sich die Behauptung, daß im Glauben, welches unmittelbares Wissen ist, stehen zu bleiben sey. Die Wissenschaft hingegen ist Erkennen des christlichen Glaubens in seiner Wahrheit und Göttlichkeit. Da haben wir sogleich zwei, den christlichen Glauben und die Erkenntniß desselben. Der Glaube in seiner Subjectivität ist allerdings unmittelbares Wissen; aber warum? weil er, sofern er der wahre, christliche Glaube, in seiner Objectivität aus dem absoluten Wissen ist; er beruhet auf göttlicher Stiftung und Offenbarung. Die Wissenschaft vom Glauben hingegen oder die Dogmatik ist nicht Offenbarung, sondern Vermittelung; sie ist nichts Unmittelbares, sondern vermitteltes Wissen; mittelst ihrer vermittelt sich der Glaube für das Erkennen. Vermitteln aber heißt Denken. In seiner Subjectivität ist der Glaube unmittelbares Gefühl; die Vermittelung hingegen ist das Hinüberführen des Gefühls in den Gedanken oder das Hervorgehenlassen des Gedankens aus dem Gefühl. Bleibt daher die Wissenschaft, aus dem Glauben hervorgehend, in ihm, als unmittelbares Wissen und Gefühl stehen, so hat sie nur den Schein der Wissenschaft. Es heißt auch wohl, im Glauben, dieser Unmittelbarkeit des Wissens und Gefühls, sey mehr als im Wissen, jenes sey voller, reicher als dieses, und das ist richtig; es fragt sich aber, ob und inwiefern das Mehrere auch das Wahre und Richtige sey; dieß zu ermitteln, muß eine Scheidung des Wahren vom Falschen vor sich gehen, und dieß zu leisten ist die Aufgabe der Kritik in der Wissenschaft; sie muß den Unterschied von Wahr und Falsch bestimmen, und

auch das Bestimmen heißt Denken. Allein, sagt man, glaubst du denn, daß wir nicht denken, nicht auch unsere Gedanken haben in der Wissenschaft? Allerdings; Denken ist die allergewöhnlichste Function; auch Glauben als unmittelbares Wissen, auch Fühlen, ja auch Meinen, Träumen und Wähnen ist ein Denken; aber in diesen Formen ist es nicht geeignet zur Wissenschaft. In ihr gilt nur das freie, mit der Nothwendigkeit identische, nicht das willkührliche Denken, nur das seiner Berechtigung sich bewußte; so ist es das philosophische, logische Denken. Das blos subjective Denken begnügt sich mit seinem Vorstellen, läßt sich nicht ein in die Sache selbst; erst die Uebereinstimmung, ja Einheit des Subjects mit dem Object ist die Wahrheit. Das unwissenschaftliche Denken ist ein Denken dessen nur, was möglich ist, was sich denken läßt; aber was läßt sich nicht denken? Die Frage ist, ob das Gedachte auch Wahrheit sey. Diese ist das Wesen und Wesentliche in der Wissenschaft, und das scheinende und scheinbare Wesen ist der Irrthum; in den Irrthum als Schein zieht sich allerdings etwas Wahres hinein, und er ist so das Negative der Wahrheit. In der Wissenschaft ist es sehr schwer, das rein Unvernünftige zu sagen; hingegen auf dem Felde des Scheins begnügt man sich leicht mit demjenigen, was nicht unvernünftig ist; ist aber, was nicht unvernünftig ist, auch das Wahre, welches auch das Vernünftige ist? Des nicht Unvernünftigen ist heutiges Tages viel in der Dogmatik; aber die Wissenschaft, die auf das objectiv und absolut Wahre geht, stößt dergleichen von sich aus und erklärt es für Schein, wie der leere Verstand überall die Vernunft nachäfft. Dergleichen ist jede Einseitigkeit, womit denn auch behauptet wird, das Wissen in der Dogmatik sey ein nur historisches. Weil das Christenthum eine historische Thatsache ist, so entsteht der Schein, auch das Wissen davon sey ein nur historisches. Auch der Weg, auf welchem die Nachricht und Kunde davon an einen Jeden gelangt, ist der historische. Die christliche Dogmatik hat die Bibel und Kirche zu

ihrer nothwendigen Voraussetzung. Indeß ist dieß alles nur das traditionelle Wissen; ein anderes ist das speculative in der Wissenschaft. In der Wissenschaft bei der äußern Thatsache stehen bleibend hat und behält man nur ein äußerliches Verhältniß zu ihr. Schon Lessing hat es gegen Götze scharfsinnig verfochten, daß auf die innere Wahrheit des Christenthums das Meiste ankomme, und sie ist nur zu erkennen auf dem Wege des freien Gedankens, der da weiß, daß das Innere auch das Aeußere, die Seele der Erscheinung ist. — Alle diese noch mit dem Schein behafteten Standpuncte, auf denen man noch gar nicht im Element der Wissenschaft ist, zu kennen und sich ihnen mit Bewußtseyn entgegenzusetzen, ist jetzt mehr als je zu ihrem wahrhaftigen Anfang nothwendig. Die Wissenschaft ist wesentlich die theoretische Wiedergeburt des Geistes. Sie fordert, daß Vorurtheil und Vorliebe, in denen der Schein sich eingenistet hat, uns nichts gelte, daß der Geist sich befreie von seinem Naturleben, d. h. von den mit der Sinnlichkeit behafteten und mit ihr tingirten Vorstellungen, Bildern und Gefühlen, und daß er aufhöre, den substanziellen Inhalt zu vermischen mit einem unwahren, worin er sich in seiner Natürlichkeit zu behaupten und sich auch seine irdischen Begehrungen vorzubehalten weiß. Dieß falsche Pathos ist unvereinbar mit dem Leben in der Wissenschaft. In der Jugend nimmt uns das erste beste System der Theologie, Philosophie gefangen und beherrscht uns tyrannisch; erst später lernen wir den Schein vom Wesen, Versicherungen und Behauptungen von Erkenntnissen und Wahrheiten zu unterscheiden. Es ist die Wissenschaft des freien Gedankens, die allein Beruhigung dem forschenden Geiste gewähren und eine feste, nachhaltige Ueberzeugung hervorbringen kann. Aber dieß Wahre muß in der Wissenschaft sich auch vermitteln, und, daß es auch das Gewisse sey, sich im Wissen erweisen und beweisen. Und zu dem Ende muß es vorerst sich entzweien und sich durch den Gegensatz durcharbeiten.

2. Der Gegensatz. Der Schein, welcher sich an die Stelle der Wahrheit setzt und von dem wir sagen, er sey nur Schein, nicht die Wahrheit selbst, kann überall nicht für nothwendig erachtet werden; hingegen der Gegensatz gehört schon der Wissenschaft an und fällt in das Erkennen; durch denselben bewegt und vermittelt sich das Erkennen wesentlich. Was Eins ist und bleibt, kann sich nicht erkennen; es muß sein Anderes sich gegenübersetzen. Der Gegensatz ist das Element oder die Seele der Negativität, worin Eins nicht das Andere ist; das Gebiet der Verständigkeit, das Reich der Endlichkeit, wo Eins an dem Andern sein Ende hat. Um ein Faßbares, Erkennbares zu werden, muß die Religion in ihrer Unendlichkeit sich in die Sphäre der Endlichkeit begeben und alle Stadien des Gegensatzes durchlaufen, wie denn Gott selbst nicht verschmähet hat, sich in der Person Christi als Mensch zu aller Schwachheit und Endlichkeit herabzulassen und zu erniedrigen. Dieß tiefste Factum der christlichen Religion zeigt wohl, daß es der Vernunft und Idee, der Wahrheit und Religion nicht unwürdig, ja vielmehr nothwendig ist, sich in den Gegensatz zu begeben und darin dennoch bei sich zu bleiben und sich darin zu erhalten. Je mehr dann die Gegensätze sich spannen, sich scharf und schroff gegenübertreten, um so mehr kommt es auch zu Kampf und Streit, und je mehr Kraft und Leben in den Gegensätzen ist, um so reicher ist die Lebensbewegung und Entwickelung darin, so daß man, was man die Mannigfaltigkeit der Ansichten, die Verschiedenheit der Denkarten nennt, keineswegs als ein Zufälliges oder gar als ein Uebel ansehen kann. Es hat sich so vom Anfang an das Christenthum dem Heidenthum und Judenthum entgegengesetzt (wie polemisirt nicht schon der Apostel Paulus!); es hat sich nachher auf dem Gebiet der Kirche der Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie entwickelt, sodann der einer griechischen und römischen Kirche, der Gegensatz von Papismus und Protestantismus, und in diesem vornehmlich der des lutherischen und calvi-

nischen Typus, endlich der Gegensatz des Supernaturalismus oder Pietismus und des Rationalismus oder Neologismus. Die Totalität der Ueberzeugungen ist das Feld der Gegensätze, und die Uebereinstimmung in jedem dieser Kreise ist Gemeinschaft- und Parthei-bildend gewesen. Ist es genug, nur durch Zufall oder Wahl und Belieben oder durch Ueberredung und Autorität sich an die eine oder andere Seite gestellt zu sehen, und läßt es sich vollends in der Wissenschaft rechtfertigen, wenn man von der einen Seite der andern keine Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, das Wahre und Nothwendige, welches auch diese für sich hat, nicht darin anzuerkennen weiß? Die Vorliebe steht noch dem Vorurtheil gleich, und dieses muß in das gegründete Urtheil übergehen. Aber auch Urtheile haben logisch die Bestimmung, sich aufzulösen. Gegensätze sind wesentlich in einander verwickelt; der eine ist durch den andern gesetzt, und es ist die wesentlich wissenschaftliche Einsicht, daß es die Wahrheit selbst ist, welche sich durch sie hindurchbewegt, um so desto gewisser, reicher und vollständiger zu sich selbst zu kommen. Zu diesem Zweck ist es, daß die Wahrheit die Form des Gegensatzes annimmt, und zu eben diesem Zweck ist es, daß die Wissenschaft der Wahrheit nun um so weniger auch der Dialectik entbehren kann, welche vorerst den starren, schroffen Gegensatz beweglich und fließend macht, um das Wahre beider Seiten mit Niederschlagung des Irrigen und Falschen darin zur Erkenntniß zu bringen. Das unwissenschaftliche Erkennen, welches der Dogmatismus ist, stellt sich mit fleischlicher Sicherheit nur an die eine Seite des Gegensatzes und behauptet sich somit in der Einseitigkeit, welche der Tod der Wissenschaft und in welcher alle Unwahrheit ist. Die Wissenschaft der Dogmatik hat an den vorhandenen, geschichtlichen Gegensätzen nur verschiedene, allerdings noch untergeordnete und mit Irrthümern versetzte, Standpuncte, über welche jedoch die Wahrheit des christlichen Glaubens selbst sich heraufbewegt. Sie selbst, die Dogmatik als Wissenschaft, kann daher in keinem

der dogmatischen Gegensätze ihren Standpunct nehmen, und thut sie das, so macht sie sich selbst zu einem Gegensatz gegen die Wissenschaft, wie denn Alles, was nur Parthei ist, sich der partheilosen speculativen Theologie widersetzt. Das blos verständige Denken und Erkennen, wie es das in Gegensätzen sich haltende und abschließende ist, kann als solches nur endliches Denken und Erkennen seyn, und ist eben damit das dem unendlichen Gegenstande der christlichen Religion unangemessene. Aber erst die Uebereinstimmung, ja Einheit des Denkens mit dem Seyn oder dem Gedachten ist die Wahrheit. Es kann daher nur dem Ungebildeten zu gut gehalten werden, sich an Einer Seite der schroffen Gegensätze zu halten, welche das Leben in der Kirche und Wissenschaft durchziehen; dem Mangel an Bildung wird oft als Characterstärke ausgelegt, was eigentlich nur Caprice ist, einen einseitigen Standpunct so lange festzuhalten und ihn so breit zu treten, als er irgend erlaubt. Die damit verbundene List ist, sich und Andere in der beständigen Täuschung zu erhalten, welche sich und Andern verbirgt, daß diese Gegensätze auch nach Versöhnung streben, und daß dazu der Anfang in ihnen selbst liegt, vor der Gegenlehre nur die Augen zuzumachen und von ihr keine Notiz zu nehmen. Nachtheilig ist in dieser Hinsicht besonders der allzufrühe Abschluß der theologischen Ueberzeugung, deren Bildung und Begründung nicht Sache eines Semesters oder Trienniums, sondern eines ganzen Lebens ist.

3. Die Skepsis. Den Boden der Wissenschaft kann Niemand betreten, ohne zweifeln zu wollen, und er kann sich nicht auf demselben bewegen, ohne wirklich zu zweifeln. Ohne Kritik, die vom Zweifel ausgeht, ist die Wissenschaft noch allen Irrthümern preisgegeben; mittelst jener befreit sie sich von diesen. Ihr Thun ist ein negatives, sofern es darauf ankommt, die Wahrheit aus dem Meer der Irrthümer herauszuheben. Der Glaube enthält nur die Möglichkeit, wie der Wissenschaft, so auch des Zweifels. Dieß giebt dem Glauben einen Vorzug vor

dem Wissen, daß in jenem der Zweifel nicht wirklich ist. Aber er kann doch auch erwachen im Glauben, und dann kann nur durch Prüfung und Untersuchung, wie sie oft schon in gebildeten Laien beginnt, am vollständigsten aber durch die methodische Wissenschaft die Wiederherstellung und Befestigung des wahren Glaubens geschehen. Was so im Glauben geschehen kann, das übernimmt die Theologie mit Freiheit und Entschlossenheit. Sie bringt den möglichen Zweifel absichtlich hervor, um durch Ueberwindung desselben der Wahrheit desto gewisser zu werden. Schon das Neue schreckt Manchen ab von der Wissenschaft und läßt ihn seine Ruhe in solchen Gestalten derselben finden, in denen am wenigsten gezweifelt wird und der Glaube unversehrt und unerschüttert bewahrt werden kann. Indeß ist dieß nur eine Täuschung, da, was noch nicht geschehen, alle Tage geschehen kann und kein Besitz in der Wissenschaft gesichert ist, den man nicht selbständig sich erworben und errungen hat. Es zeigt sich bald, daß dieser Glaube nicht Glaube an die Wahrheit ist; sonst würde er wohl auch dem Zweifel frei in die Augen sehen und sich auch die Kraft zutrauen, ihn widerlegen zu können. Um über den Zweifel hinauszukommen und seiner mächtig zu werden, muß man sich in den Kampf mit ihm einlassen. Der christliche Glaube ist auch ohne die Wissenschaft seiner Wahrheit gewiß; darum aber eben läßt er dem Denken freien Lauf und kann sich auch vor der gebildetsten Vernunft und Wissenschaft behaupten und rechtfertigen. Soll nach dem Apostel (2 Cor. 10, 5.) die Vernunft gefangen genommen seyn unter den Gehorsam Christi, so ist das Gefangenseyn, wie das Gehorchen der Vernunft ein freies, d. h. es schließt die eigene Einsicht und Ueberzeugung nicht aus, sondern ein; denn anders hat es keinen Werth. Supernaturalistische, pietistische Theologie ist schon von Anfang an und von Haus aus über Skepsis und Kritik hinaus; sie hat ihre Axiomata, an denen nicht gezweifelt werden darf; sie hat die Resultate der Untersuchung, ehe sie diese angestellt hat; sie unterdrückt

den Zweifel, statt ihn zu widerlegen; so kommt sie gar nicht in das Element der Wissenschaft. Es ist ein Wahn, der nicht genug zu beklagen und zu bekämpfen ist, daß der wahre Glaube eine natürliche Aversion habe gegen das Denken und Wissen, gegen Vernunft und Philosophie, was mit weit mehr Recht und vollkommnem Recht vom unwahren Glauben gilt. Es ist das aber jetzt die gemeinsame Bemühung der Freunde und Feinde des Christenthums, den Glauben und den Gedanken, oder Glauben und Wissen mit einander zu verfeinden und zu entzweien, Christenthum und Theologie in einen innern Widerspruch mit einander zu verwickeln und zu zeigen, daß das Denken an den Glauben entweder gar nicht heranreiche oder nur auf dessen Untergang ausgehe. Darin steht die gläubige Theologie mit der ungläubigen in völliger Uebereinstimmung; so mit Feuerbach, der dasselbe behauptet. Die speculative Theologie ist nichts anderes, als die Auflösung dieses, den Glauben und das Denken in gleicher Weise zerstörenden Gegensatzes. Die speculative Betrachtung beginnt mit dem absoluten Zweifel, somit auch mit der Verneinung alles blos Positiven, wie es eine den Geist bestimmende Macht ist, welche sich desselben bemächtigen will; sie muß dieß thun, weil ja mit dem Wahren da noch Unwahres gesetzt seyn kann, was durch das Scheidewasser der Kritik zu zersetzen ist. Deshalb meint man nun, es bleibe dabei, alles Positive sey verworfen, da vielmehr die speculative Erkenntniß nur die Wiederherstellung des Positiven in der reineren Form der Wahrheit ist. Dieß negative Verhalten gegen alles Positive geht nur von dem Verlangen nach der reineren Wahrheit aus und ist der theoretische Proceß der Wahrheit selbst und ihrer Entwickelung. Der Skepticismus, an sich der Anfang aller Wahrheitserkenntniß, ist nur darin falsch, daß er es beim Zweifeln und Leugnen bewenden läßt und keinen Glauben an die Wahrheit hat. Die Idee ist die Seele der Wissenschaft; sie verscheucht eben so sehr das dumpfe, abergläubige Verhalten zum Positiven, wie

wenn die Vergangenheit als solche ein Recht hätte, die Gegenwart zu seyn, als das Verwerfen des Positiven, wie wenn es nur die Bestimmung hätte, in der Idee und durch dieselbe verflüchtigt und vernichtet zu werden. Hiemit bewegen wir uns nach der andern Seite des gegenwärtigen kritischen Verfahrens, welches sich einer besondern Unbefangenheit, Unpartheilichkeit, auch Voraussetzungslosigkeit rühmt. Diese Skepsis und Kritik hat besonders in den neuern Zeiten die heilige Geschichte und derselben Dogma ergriffen und es damit auf eine totale Revolution abgesehen. Die großen, ausgezeichneten Kräfte, welche zu diesem Zweck thätig gewesen sind, wollen wir nicht bezweifeln, am wenigsten behaupten, daß ihre Operationen zu ignoriren oder mit so geringen Kräften, als sich bisher daran versucht haben, zu widerlegen sind. Nur die Unbefangenheit dieser Untersuchungen müssen wir sehr bezweifeln. Auf dem historischen Boden muß man nicht hypothetisch zu Werk gehen, wenigstens nicht so, daß die scharfsinnigen Hypothesen sich als Thatsachen geltend machen; man muß nicht mit der Möglichkeit gegen die Wirklichkeit ankämpfen, noch von unbewiesenen Voraussetzungen ausgehen, welche als unantastbare Grundsätze, als ausgemachte Wahrheiten gelten, dergleichen z. B. sind: Unmöglichkeit göttlicher Offenbarung, Unmöglichkeit einer wirklichen Erkenntniß Gottes. Wenn der Anfang (das Princip) des Urtheils ein Vorurtheil ist, wird das Ende nur die völlige Enthüllung des Anfangs seyn. Nach Feuerbach ist die Theologie nichts weiter als Anthropologie. Was Schiller schon poetisch ausgesprochen:

In seinen Göttern mahlet sich der Mensch,

hat Feuerbach psychologisch dargethan. Aber die Psychologie reicht nicht aus zur Kritik der Religion, vollends der christlichen. Die Idee ist ein tieferer Quell des Glaubens, als die Seele mit ihren Gewohnheiten und Angewöhnungen. Bei Strauß ist die Kritik des Dogma nicht verschieden von Auflösung desselben. Der nicht bewiesene Grundsatz ist, daß es mit dem christlichen

Dogma überhaupt nichts sey. In dieser Weise macht sich das Ende, das Nichts des Dogma, zum Anfang der Untersuchung desselben. Wenn der voraussetzungslosen Kritik die Idee als solche, wenn Gott und alle mögliche Erkenntniß desselben ihr als unbeweißbar und als Voraussetzungen gelten, welche zu verwerfen wären, so steht nichts mehr durch sich selbst so fest, daß es nicht zu erschüttern und aufzulösen wäre. Aber die Wissenschaft der Dogmatik und ihre Kritik steht nicht blos auf einem dogmatischen, sondern auch sittlichen Grunde und ist durch sittliche Bande an die Wahrheit gefesselt. Für die Wahrheit und Sittlichkeit ist Parthei zu nehmen, und diese Partheilichkeit ist die wahre Unpartheilichkeit. In diesem Sinne kann keine dogmatische Kritik so rein von vorn anfangen, daß sie aller dieser Bande erledigt wäre. Die historische Kritik, ist sie die ideenlose, nicht von der Idee getragen und geleitet, so hat sie es auch in der Religion nur mit Endlichkeiten zu thun, welche geschehen und gewesen sind; sie hat dann auch am Dogma nur endliche Bestimmungen, muß aber zugleich den unendlichen Inhalt desselben gänzlich verkennen. Bestimmungen sind als solche noch Endlichkeiten und Negativitäten, wie schon Spinoza sagte: omnis determinatio est negatio, und Schleiermacher sagt: die Dogmatik sey die in einer Zeit geltende Erkenntniß des Christenthums, was ganz richtig ist, wenn alle ihre Bestimmungen nur endliche, negative sind. Die Dogmatik hat es alsdann nur damit zu thun, Widersprüche im Dogma kritisch aufzufinden und dialectisch auszugleichen, d. h. den einen nur durch den andern zu widerlegen. Nichts ist leichter, als Widersprüche im christlichen Dogma aufzuzeigen; Gott und Mensch soll eins seyn; die Sünde des ersten Menschen soll aller Menschen Sünde seyn; der Mensch soll sterben und doch unsterblich seyn u. s. w. Sie sind wirkliche Widersprüche, welche im Supernaturalismus nur verdeckt und umgangen, im Rationalismus wohl anerkannt, aber nicht aufgelöst werden. Indem dieser den innern Widerspruch für das Dogma

selbst erklärt, ist ihm auch ebensosehr das Dogma als solches ein innerer Widerspruch, und statt nur die Widersprüche im Dogma aufzulösen, löset er das Dogma selber auf, nicht aber giebt er zu, daß er, um den Widerspruch gehörig zu lösen, sich nothwendig auf einen andern Standpunct, als den der abstracten Verständigkeit und Endlichkeit begeben muß, und daß er nothwendig dazu verurtheilt ist, bei den innern Widersprüchen des Dogma stehen zu bleiben, so lange er Endliches und Unendliches darin auseinanderfallen läßt und beides einander entgegensetzt.

Mitten in die genannten und entgegengesetzten Partheien tritt jetzt ein Jeder, der sich mit dem christlichen Dogma beschäftigen will. Vertreibung und Uebertreibung der Skepsis und Kritik ist das Loos dieses Partheiwesens und an die Fahnen desselben geheftet. Die Aufgabe hingegen kann nicht seyn, sich nur beliebig an die eine oder andere Seite zu stellen, sondern sich, ohne das ihnen inhärirende Wahre zu verkennen, nur darüber zu erheben, und dieß kann nur geschehen auf dem Wege der methodischen, kein Moment des Begriffs übergehenden Wissenschaft. Mit Uebergehung hingegen alles dessen, was einer ausführlichen Einleitung in diese Wissenschaft angehört, ist hier nur der Standpunct der Dogmatik, das Element derselben und die Bewegung in beiden kurz in Betracht zu ziehen. Das erstere betrifft hauptsächlich den Gegenstand der Dogmatik, das zweite den Inhalt oder die Erkenntniß desselben, das dritte die Methode.

A. Der Standpunct der Dogmatik. Was immer auch die Wissenschaft der Dogmatik zu leisten habe, so ist doch allgemein anerkannt, ihr Gegenstand sey die christliche Religion. Ueber sie aber giebt uns die Bibel, insonderheit Neuen Testaments, die nächste und sicherste Auskunft. Sie ist daher auch der nächste Standpunct, auf den die christliche Dogmatik sich zu stellen hat.

a. Der biblische Standpunct. Er ist für die Dogmatik ein nothwendiger, da wir die bestimmtesten Nachrichten

von der Stiftung und dem wesentlichen Inhalt der christlichen Religion zunächst der Bibel verdanken. Sie ist das unmittelbare Werk des christlichen Geistes oder des Geistes der christlichen Religion. Reiner und ursprünglicher existirt der Bericht von der Stiftung und dem Inhalt dieser Religion nicht. Die Erfahrung hat auch gezeigt, daß, wo man die Bibel und die Rücksicht auf sie vernachlässigte, dieses von allgemeinem Verderben in der Kirche begleitet war. Die Glaubensverbesserung hat der Bibel vor allem wieder Achtung und ihr selbst die Autorität der Norm, der Glaubensnorm, verschafft. Dieß will soviel sagen, als: es kann nichts wahrhaftiger, christlicher Glaube seyn, was der Schrift widerspricht und nicht aus ihr, als in ihr enthalten, sich beweisen kann. An dieser Norm festhaltend und nicht dagegen verstoßend erweiset die Dogmatik sich nicht nur als die christliche, sondern auch als die protestantische. Der dogmatische Beweis ist also zunächst der aus der Schrift. Der Beweis geht aber an und für sich nicht weiter, als darauf, daß etwas wirklich in der Bibel stehe, und das darin Enthaltene auch eine Autorität ist für den Glauben. In der ersteren Beziehung ist es ein biblisches Factum, in der andern ein biblisches Datum, beides für die Wissenschaft. Für die christliche Dogmatik kommt es zunächst und vornehmlich darauf an, das in der Bibel Enthaltene, was unmittelbar den christlichen Glauben angeht, von allem übrigen physikalischen, historischen, geographischen, ethnographischen ꝛc. Inhalt, wie auch das Substanzielle von dem Accidentellen, den Gedankeninhalt von dessen Einkleidung ꝛc. zu unterscheiden und so das reine, gediegene Glaubensfactum zu eruiren, dann aber auch, bevor das Factum ein Datum für die Wissenschaft wird, es in seinem ursprünglichen, wirklichen Sinne zu erfassen und auszulegen. Mittelst jener Unterscheidung und dieser Auslegung erweiset sich, daß etwas wirklich, nicht nur in der Bibel steht, sondern wirklich auch zum biblischen Glaubensinhalt gehört. Beides, jenes Unterscheiden und dieses Auslegen,

ist ein Thun an der Bibel außer ihr, ohne welches ihr Inhalt nicht einmal für den Glauben, geschweige denn für die Wissenschaft ist. Was ist die Bibel ganz ohne Verständniß und Auslegung? Selbst, wenn es heißt: die Bibel ist die Norm für unser christliches Glauben, so muß noch der Zusatz hinzukommen: nämlich so, wie wir sie verstehen und auslegen, wir, entweder die Einzelnen, oder wie wir einer Glaubensgemeinschaft angehören. Man sagt: auf den Geist der Bibel komme es an. Aber der Geist ist da an einen Buchstaben, als dessen Leib und Hülle geknüpft. Der Geist in der Bibel geht nicht hervor ohne den Geist außer ihr. Der Gegenstand, welcher der Inhalt der Bibel, die christliche Religion, wird nothwendig so zum Gegenstand des Bewußtseyns. So nothwendig daher der erste Standpunct der Dogmatik, der biblische ist, und so gewiß nur von der Seite her ihr Gegenstand, die christliche Religion, für uns ein Geschichtliches und Gegebenes ist, ein Factum und Datum, der Weg, auf welchem uns alle Nachrichten von der christlichen Religion zukommen, so kann die Dogmatik sich doch darauf allein nicht abschließen, denn sie kann das Bewußtseyn nicht ausschließen, für welches dieser Gegenstand ist. Es folgt mithin

b. der Standpunct des Glaubens. Er ist der zwiefache, des subjectiven und objectiven Glaubens. Beides ist eine nothwendige Bestimmung der christlichen Religion. Der Glaube ist die Aneignung des Glaubensinhalts der Bibel. Ohne solche Aneignung behält die biblische Lehre des Glaubens ganz nur den Character einer Historie, und ihr gegenüber kann mancher sagen: die Botschaft hör' ich wohl; allein mir fehlt der Glaube. Es ist nicht genug, daß die christliche Religion an sich, etwa in der Bibel, vorhanden sey, sie muß auch für uns seyn. Solche Uebersetzung der Bibel in das gläubige Bewußtseyn kann nun zunächst noch die ganz unbestimmte, ja ganz bewußtlose seyn. Der unmittelbar Gläubige ist sich dessen nicht bewußt, wie es zugeht, daß die Glaubenswahrheit, welche an sich vorhanden,

z. B. in der Bibel, ist, auch für ihn ist; er braucht auch, als der Gläubige, keine Rechenschaft davon zu geben. Im Wissen, in der Theologie, kommt es auch zum Bewußtseyn darüber. Aber auch in ihr, welche nichts ist als Vermittelung, kann man wollen im Unmittelbaren stehen bleiben, und da wird das, für welches die christliche Religion ist, bald Sinn, bald Gefühl, bald inneres Leben, auch Herz und Grundbewußtseyn genannt. Der Vortheil ist, daß man daraus, als aus der Büchse der Pandora, Alles hervorlangen kann, was man will; zu beweisen braucht man da nichts, wo man nicht in die Vermittelung eingeht, oder diese höchstens die ganz äußerliche ist mit der Reduction auf den innern Sinn. Man geht voraussetzungsweise und bittweise zu Werk und setzet etwa an die Stelle der Wissenschaftlichkeit die Erbaulichkeit. Dieß ist dann eine Vermischung verschiedener Sphären und bewirkt höchstens eine Ueberzeugung, die durch das geringste Erwachen der Reflexion und des Zweifels erschüttert werden kann. Auch ist es eine gedankenarme und geistlose Weise, die Wissenschaft zu behandeln, wenn solche stets wiederholten Redensarten, wie inneres Leben, Gefühl, christliches Bewußtseyn, als Zauberformeln angewendet werden. Die Hauptbestimmung des christlich-biblischen Glaubens ist allerdings auch in der Wissenschaft und auf dem Wege derselben, in das Subject herüberzukommen, es zu gewinnen und ganz mit sich zu durchdringen, subjectiv zu seyn in diesem Sinn, aber nicht sich darauf zu beschränken, nicht subjectiv zu bleiben oder es nur zu seyn. Was einer in der Religion nur für sich hat, ist als dieses Fürwahrhalten nur eine Meinung, und diese haftet allein an der Subjectivität und höchstens an der Autorität derselben; da drückt das Glauben nur den geringsten Grad der Gewißheit, ja eigentlich die Ungewißheit selber aus; es sinkt der hohe Begriff des Glaubens zu dem Sinne herunter, den er im gemeinen Leben hat, wo man sagt: ich glaube es nur, aber ich weiß es nicht. In diesem Gegensatz des Glaubens und Wissens bleibt

man stehen. Was ein wahrhaftiger Bestandtheil des christlichen Glaubens ist, das kann und muß zwar das Subject sich aneignen, aber es selbst gehört nicht blos dem Subject, sondern der Gemeinschaft aller Vernünftigen an, darüber läßt sich vernünftig sprechen und das läßt sich als wahr und nothwendig auch beweisen. Der subjectiv gewordene Glaube hat in sich den Zug und Trieb zum objectiven Glauben hin; in diesem hat jener erst seine Wahrheit. Darauf beruht die Nothwendigkeit für einen Jeden, einer Kirche anzugehören; sie ist der objective Glaube, das gemeinsame Leben im Glauben. Die Wahrheit ist kein Privateigenthum, hat ihre Bewährung nicht an dem Subject; deshalb muß jeder wahrhaft Gläubige sagen: was ich glaube, ist nicht mein Glaube, sondern der Glaube der Kirche. Auch für die christliche Dogmatik ist dieser Standpunct ein solcher, über den sie sich zu bewegen hat; sie kann und darf die Kirchenlehre nicht ignoriren, nicht im Widerspruch mit der Kirche und ihrem öffentlichen und anerkannten Lehrbegriff stehen, sondern muß damit übereinstimmen. Aber auch hier ist die Beschränktheit der Wissenschaft auf den kirchlichen Standpunct der Mangel. Es muß schon zu der Unterscheidung dessen kommen, was allgemeine Lehre der Kirche und was in der Kirche gelehrt und wiederum nur subjective Bestimmung ist. Wir können uns nicht verhehlen, daß die christliche Kirche längst mit sich selbst zerfallen und in verschiedene Kirchen als Confessionen, in Particularkirchen, deren eine seit der Reformation selbst die römisch-katholische ist, übergegangen ist, in deren Verhältniß zu einander der Widerspruch herrscht. Wir dürfen nicht übersehen, daß, wie allgemein auch eine Glaubensbestimmung anerkannt und angenommen ist, diese doch eine solche nur ist durch Menschen, welche irren konnten. Wie weit also die allgemeine Bestimmung gesetzgeberisch sey für unsern Glauben, das unterliegt nothwendig noch einer nähern Prüfung, schon nach dem Inhalt der Bibel, nicht weniger nach Maßgabe dessen, was der Gedanke der absoluten Wahr-

heit mit sich bringt; denn nur an das, was in der göttlichen Lehre, wie sie aus der Bibel in die Kirche übergegangen, das unendlich Wahre und Vernünftige ist, haben wir uns zu halten. Erscheint nun aber selbst in der Kirchenlehre die göttliche Lehre der Bibel zunächst als Lehre von Menschen und durch Menschen, so befinden wir uns da noch in dem Felde der Autorität und da hat die Kritik ihr volles Recht. Der Kirchenglaube ist doch noch, wie aller Glaube, Autoritätsglaube; in der Bibel Glaube an die göttliche Autorität Christi, in der Kirche Glaube an die Autorität von Menschen. Mit der Bibellehre sind wir im Gebiet der Inspiration, mit der Kirchenlehre im Gebiet der Tradition. Es folgt

c. der Standpunct der Speculation. Er hat zum Gegenstand das in der christlichen Religion an und für sich Wahre und Vernünftige, somit auch das, was in der biblischen und kirchlichen Lehre das ewig Wahre und unendlich Vernünftige ist, das, worin Bibel, Kirche und Vernunft übereinstimmen. Was auf dem ersten und zweiten Standpunct Gegenstand des Glaubens war, wird hier Gegenstand des Wissens; dieß will soviel sagen: es wird, was eine Wahrheit des biblischen und kirchlichen Glaubens ist, als ein wesentlicher Bestandtheil des Selbstbewußtseyns selbst gewußt. Nur auf diesem Standpunct kann die christliche Dogmatik, welche Wissenschaft ist, sich ihrem Begriff, ihrer Bestimmung gemäß vollbringen. Sie hat nicht diese Einseitigkeit, nur eine biblische oder nur eine kirchliche, oder selbst nur eine speculative seyn zu wollen. Als diese selbst bewegt sie sich und muß sich bewegen bei jedem Dogma auch über die beiden ersteren Standpuncte. Untergeordnet sind ihr diese nur, weil, obgleich anerkannt von ihr als nothwendig, auf ihnen nur die Wissenschaft vom christlichen Glauben, als solche, sich nicht vollenden kann. Die Wissenschaft kann nicht seyn und will nicht seyn nur der christliche Glaube, sondern der sich selbst wissende, begreifende Glaube, somit ein Wissen, ein Begreifen des

Glaubens und seines gesammten Inhalts. Die Theologie hat nicht den Zweck, uns erst zu Gläubigen oder zu Christen zu machen, sondern zu Wissenden im Glauben und vom Glauben. Dogmatik Studirende sind keine Katechismusschüler, sondern denkende Männer, denen die Wahrheit und Erkenntniß über alles geht, und die unter den falschen Lehren der Zeit den Muth zur Wahrheit behalten haben. Dieser Glaube an die Wahrheit ist der Glaube an Gott selbst, als die Wahrheit; die Verzweifelung an der Wahrheit ist die Verzweifelung an Gott selbst, und dieses ist die schlechte Frömmigkeit, womit gesagt wird, von Gott könne man nichts wissen, man könne nur an ihn glauben. Was auch der Glaube sey, so ist das Denken von ihm unzertrennlich, und auf diesem Standpunct des denkenden Bewußtseyns allein kann sich die Dogmatik wahrhaft vollbringen. Das nun kann nicht geschehen ohne mancherlei Widerspruch, ohne den Gedankenkrieg, den Niemand scheuen darf, der sich an die Wissenschaft begiebt.

So lange eine christliche Theologie existirt, hat sie sich in Gegensätzen entwickelt. In der christlichen Religion an sich sind sie enthalten, aber noch in verborgener Weise. Das Dogma erst treibt sie hervor. Das Christenthum ist nicht als ein fertiges, in sich abgeschlossenes Dogma zur Welt gekommen, sondern als das neue Lebensprincip, als der Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert, als das Weizenkorn in den fruchtbaren Boden der Welt gelegt und als Substanz bestimmt, die Seele einer neuen Weltordnung zu werden. Es giebt wohl in diesem Sinn nur Eine christliche Wahrheit; aber eine andere ist dieselbe für die Anschauung und Vorstellung, eine andere für das Gemüth und Gefühl, eine andere für den Begriff und die Wissenschaft, in welcher letztern der Geist das Christliche, die Versöhnung, die Liebe, wie darin sich die Religion dem Gemüth offenbart, denkend erfaßt und Gott als den absoluten Geist erkennt. Erst in solchem Denken und Erkennen kommt es zum Dogma, dem Inbegriff aller Gegensätze. Diese nun sind jetzt mehr als je ge-

spannt. Auch diese Erscheinung muß man sich nicht befremden lassen; sie ist, wie jede andere große Veränderung, durch die Philosophie in die Theologie gekommen. Ohne jene hätte diese gar keine Geschichte. Es handelt sich jetzt um große Interessen in der Wissenschaft, welche wohl alle von der christlichen Weltanschauung ausgehen, aber sich nur in sehr verschiedener, zum großen Theil untergeordneter einseitiger Weise entwickeln, aber nicht auch alle in gleicher Weise sich vor der denkenden Vernunft und Wissenschaft zu rechtfertigen vermögen. Auf dieser Rechtfertigung aber steht jetzt das Hauptinteresse der christlichen Dogmatik. Es ist nichts leichter, als sie in einseitiger Weise zu fassen und zu betreiben, sich willkührlich einen der vorhandenen Gegensätze auszuwählen und sich darin festzusetzen; aber das ist alles nur das Werk des Willens und der Parthei, nicht des freien und unbefangenen Gedankens. So präoccupirt und präjudicirend bringt man es nur zu einer solchen Ueberzeugung, die der erste Windstoß des Gedankens erschüttern und umwerfen kann. Es ist der große Vorzug und Segen unserer Zeit, daß nichts sich in ihr behaupten kann, was nicht den Blick des prüfenden Gedankens auszuhalten, sich vor der denkenden Betrachtung nicht zu legitimiren vermag. Lessing hat gesagt: Luther, du großer, verkannter Mann! du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset; wer erlöset uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens! Die Wissenschaft, in allen, auch in der Tradition und dem Buchstaben das Wahre aufzeigend, vermag allein diese Befreiung, nicht sowohl *von*, als vielmehr *in* beidem zu seyn. Die speculative Theologie ist nicht die einseitige mehr, sie ist die alle Seiten umfassende, allen Gerechtigkeit widerfahren lassende, durch den entdeckten Irrthum zum nothwendigen Fortschritt berechtigte. In diesem Proceß und Progreß ist die Wissenschaft ohne Aufhören begriffen, und alle, die es von jeher redlich gemeint haben mit ihrem Glauben und Wissen, sind auch freudig der großen Aufgabe, muthig zur Wahrheit und entschlossen zur Erkennt-

niß derſelben in die neue Geiſtes-Bewegung eingegangen. Es iſt dem Theologen eine Gewiſſensſache, ſeiner Sache gewiß zu werden, und dieſes kann er nur werden im Denken und Erkennen der abſoluten Wahrheit, welche Gott iſt. Allein das Denken hat im Glauben einen Gedanken, um den es allein ſich bewegt, und dieſer iſt nun

B. das Element, in welchem ſich die Dogmatik als Wiſſenſchaft zu bewegen hat. Das Element iſt das, worin der Gegenſtand, die Religion enthalten iſt, und ohne welches er ſelbſt nicht ſeyn kann. Das Element iſt ebendaſſelbe für die Wiſſenſchaft, welche die Erkenntniß der Religion iſt. Dieß Element nun kann nicht ſeyn

1) irgend ein Buchſtabe oder eine Schrift, ſelbſt das Wort der Bibel nicht. In den geſchriebenen Worten der Bibel hat die chriſtliche Religion, obgleich an ſich geiſtig, gleichſam natürliches Daſeyn, in dieſer Weiſe hat ſich der Geiſt gleichſam verkörpert, materialiſirt zu den wohlthätigſten, heiligſten Zwecken. Noch jetzt iſt für den katechetiſchen Zweck und Unterricht kein beſſeres und zureichenderes Element zu finden, als das bibliſche. Als dieſe äußere Quelle aller Nachrichten über den Inhalt der chriſtlichen Religion hat die Bibel auch, wie gezeigt, für die Wiſſenſchaft von ihr Nothwendigkeit. Aber ſchon die Bibel ſelbſt in ihrer Erſcheinung weiſet zurück auf den Geiſt, aus welchem ſie alle Wahrheit hat, und dieß iſt das Element, worin ſie ſelbſt, als die Religion des Geiſtes und nicht des Buchſtabens, ſich bewegt. Mittelſt des Schriftwortes alſo auf den Geiſt deſſelben zurückgehend, iſt die Wiſſenſchaft nicht mehr in dem Element des natürlichen Daſeyns, ſondern

2) des Bewußtſeyns. Es iſt ſoſehr die Bedingung und das nothwendige Element der Religion, welche Bewußtſeyn Gottes iſt, daß ſie ohne daſſelbe gar nicht ſeyn kann, auch da, wo das Bewußtſeyn noch an dem Natürlichen, an irgend einem Naturobject ſeinen Gott hatte. Es iſt die nothwendige Form für

diesen Gegenstand, welcher die Religion ist, aber zunächst auch nur ganz leere, subjective Form. Ist die Religion im Element des Bewußtseyns, so ist damit über ihre Wahrheit noch nichts bestimmt. Das Bewußtseyn kann gläubiges und ungläubiges, vorstellendes, kritisches, denkendes seyn. Es hat gar manche Stufen in sich, auf denen es sich auch halten, auf die es sich auch beschränken kann. Selbst wenn das Denken im Glauben hervorgegangen ist, kann es doch noch auf der Stufe der Reflexion, der Skepsis und Kritik stehen bleiben. Nach Schleiermacher ist die Dogmatik nichts als eine solche Kritik, nämlich möglicher oder wirklicher menschlicher Ansichten und frommer Gemüthszustände. Nach Strauß ist gleicherweise die Glaubenslehre nichts als Kritik und Geschichte. In einem solchen unvollendeten Denken kann sich die Wissenschaft nicht vollenden. Das Element vielmehr, worin die Wissenschaft sich wahrhaft erreicht, ist

3) die Idee, und die christliche Dogmatik vom Anfange bis zum Ende nichts anderes als das Denken in der Idee. Bei der Idee ist nicht zu denken an das, was sie ist in der Kantischen Philosophie. Da ist sie nur der ganz subjective Gedanke, da ist sie ganz nur heruntergefallen zum Ideal. Sie ist vielmehr das, was alle Wahrheit und Wirklichkeit in sich vereinigt enthält. In der Religion ist die Idee Gottes die alles bewegende Seele, der Geist der christlichen Religion, die Substanz, der Kern alles wahrhaftigen Glaubens. Die Idee Gottes ist von Gott selbst nicht verschieden, als diese Idee von Gott ist Gott selbst als Geist in allen Geistern. Der Gedanke Gottes ist das freie, geistige Element, in welchem alle Wahrheit der Bibel und Kirche steht; hat die Wissenschaft das erreicht, so steht sie auf dem Grunde, der die Voraussetzung aller biblischen und kirchlichen Wahrheit ist. Keinen Gedanken kann die menschliche Vernunft denken, der höher wäre als dieser, der Gedanke Gottes; er ist auch höher, als aller Menschen Vernunft, das, worin diese selbst ihren Grund und ihre Wahrheit hat. In dieser Idee be-

gründet ist menschliche Vernunft aller Erkenntniß Gottes fähig; indem dieser Grund eingehet in das durch ihn Begründete, ist es Gott selbst, der sich denkt in der Idee von ihm, sie aber ist die von dem Menschen gedachte, und die Religion selbst nichts anderes, als das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, das Sichwissen Gottes in uns. Gott ist sich seiner selbst nicht nur in sich, sondern auch im Menschen bewußt. Die Religion ist so nicht etwa das passive, sondern vielmehr active Bewußtseyn Gottes, sein Sichwissen, auch im Menschen; dieß ist des Menschen Frömmigkeit, welche sich wesentlich auch hineincontinuirt in die Wissenschaft und sich auch in dieser erhält und behauptet. Die logische Bewegung aber dieser Idee in der Wissenschaft ist der Begriff, der das, was in allen Gefühlen und Vorstellungen der Religion das Wahre und Vernünftig-Nothwendige ist, erkennt.

C. Die Bewegung im Element der Idee Gottes. In dem Geistigsten und Einfachsten, was das freie Substrat und Element der christlichen Religion ist, ihren Standpunct nehmend, nimmt die Wissenschaft in der Idee Gottes ihren Anfang. Es giebt auch ein nur ganz äußerliches Anfangen in der Wissenschaft, welches nur ein Anknüpfen ist an ein eben so äußerlich, etwa in einem Spruch der Bibel, Vorhandenes. Ist der Anfang ein wirklicher und so Princip der Wissenschaft, so ist er in der Analogie des Natürlichen nichts anderes, als der Keim, der wohl einfach und dürftig erscheint, weil noch aus ihm nichts sich entwickelt hat, der aber die reale Möglichkeit aller Selbstentwickelung und Selbstbewegung in sich trägt. Gleichwie der Keim der Pflanze, damit sie aus ihm hervorkomme, durch etwas auch außer ihr bedingt ist, durch die Erde, Luft, Feuchtigkeit ꝛc., so ist auch der Anfang der Wissenschaft, damit er wirklicher Anfang, d. h. Fortgang sey, durch das Subject und dessen Geist bedingt, ebenso geht ihr mancherlei biblische und kirchliche Notiz vorher; aber wie die Pflanze dort zugleich aus sich selbst, d. h. aus ihrem Keim hervortreibt, so ist auch das Subject nur Werkzeug der Wissenschaft und Idee, mittelst dessen diese sich aus sich

selbst verwirklicht. Diese Selbstbewegung der Idee im Begriff oder der Sache selbst im Denken ist von einer über alles blos subjective Denken unendlich hinausreichenden, der Natur analogen, organischen, aber zugleich im Gebiet der Freiheit und des Geistes versirenden Nothwendigkeit. In der Natur ist wohl das Element, worin das Naturwesen sich bewegt, diesem unentbehrlich, aber doch noch von ihm verschieden, der Fisch vom Wasser, der Vogel von der Luft; aber in der Religion und der Wissenschaft von ihr ist das Element, die Idee Gottes, von ihr nicht verschieden. Die Vernunft hat nicht nur, sondern ist auch die Idee Gottes, wie Schelling früher sagte (jetzt sagt er zwar nicht mehr so). Weil aber diese Idee allein im Geist und dessen Freiheit sich entwickelt, so stellen manche ihre Wissenschaft selbst unter den Organismus der Natur und lassen von dieser sich beschämen, verwandeln die Freiheit des Geistes in die Beliebigkeit und glauben damit den Freibrief zu haben zu aller Willkühr und zu dem Unterfangen, in der Wissenschaft alles nach ihrem Kopf zu machen. Die billigste Forderung an die Wissenschaft ist doch wohl, daß methodisch in ihr zu Werk gegangen und alles gehörig bewiesen, d. h. begriffen werde in seiner Nothwendigkeit. Einen andern Beweis als den Begriff giebt es in der Wissenschaft nicht. Demungeachtet machen Viele noch Anspruch auf ein System der Wissenschaft und bringen doch nur ein ganz äußerliches Zusammengeflechte innerlich heterogener und aus einander fallender Materialien, ein Aggregat hervor (dergleichen auch Nitzsch sogenanntes System der christlichen Lehre). Was ist ein System der Dogmatik ohne die innere Selbstbewegung der Idee, ohne die innere Concatenation und Differenz aller Momente des Begriffs, aus welchem die einzelnen Bestandtheile der Wissenschaft mit Nothwendigkeit ecresciren, sich expandiren und articuliren. So wird nun auch die Wissenschaft nicht eingetheilt, sondern sie theilt sich selbst ein. Das sich in sich selbst Unterscheiden der Idee ist ihr sich Gliedern und Eintheilen. Auf die Eintheilung der Dogmatik ist daher nur noch kurz zu reflectiren.

a. Es ist, wie gesagt, ein Gedanke von unendlichem Inhalt, es ist der Gedanke Gottes, womit und worin die Dogmatik anfängt; sich außerhalb dieses Gedankens haltend, kann sie gar nicht anfangen. Aus diesem Gedanken hingegen entwickelt sich dann auch Alles in der Wissenschaft, und zwar so einfach, wie wenn vor ihr nichts als dieser Gedanke allein vorhanden wäre. In diesem Gedanken nun ist Gott zunächst betrachtet in der absoluten Wesensgleichheit mit sich. Diese logische Formel der Identität sagt theologisch soviel, als: Gott ist Gott, ist absoluterweise nur sich selbst gleich, ihm ist nichts gleich, was nicht er selber wäre. Aber was wäre der Gedanke Gottes, wenn er nur der Gedanke wäre von Gott, entfernt und weggezogen von seinem Gegenstande, also nichts als ein abstracter Gedanke? Wahrheit wenigstens kann er nur haben in der vollkommensten Uebereinstimmung, ja Einheit mit demjenigen, wovon er der Gedanke ist. Aber so ist es nun auch ganz gleich, ob man sagt: in Gott nimmt die Dogmatik ihren Anfang, oder in dem reinen Gedanken von ihm. Gott ist als die in sich selbst noch ununterschiedene Substanz erkannt. Die unendliche Substanz hat so, in der reinen Identität mit sich betrachtet, sich auch noch nicht als Grund bestimmt, aus welchem alles wäre, was ist, sondern sie ist es, in der noch Alles verborgen und enthalten ist. Spinoza hat wohl erkannt, daß Gott die unterschiedslose, nur mit sich selbst identische Substanz sey, aber nicht auch dieß, daß eben sie auch die Macht aller Unterschiede und der Grund derselben ist. Mit dieser in Gott, d. i. in der Idee Gottes, erkannten Nothwendigkeit fängt der Anfang sich auch zu bewegen an und geht die christliche Dogmatik aus ihrem ersten Theil, welcher im Allgemeinen die Lehre von Gott ist, seinem Wesen, Daseyn und Eigenschaften, und Theologie heißt, über in den zweiten.

b. Der Gedanke Gottes, wie groß und reich sein Inhalt sey, so ist er doch ein Gedanke; als solcher gehört er dem Denken an, und dieses ist das menschliche. Es unterscheidet sich so der Gedanke Gottes von dem Gegenstande, den dieser Gedanke

hat, oder von Gott. Gott ist als der Gedachte das Object des Denkens, und der ihn Denkende ist als Subject der Mensch. Gott als der Gedachte ist so ein anderer, als der ihn Denkende, Wissende, Anbetende. Dieser Unterschied aber ist ein wahrhaftiger nur, weil es Gott selbst ist, der ihn setzt, der sich zunächst von sich unterscheidet, als Substanz und Subject, in der christlichen Religion sich als den Sohn von sich als Vater unterscheidend. Diese innere Selbstunterscheidung Gottes ist dann auch der Grund einer Welt Gottes, deren Schöpfer, Erhalter und Regierer er ist. Wie der Logos die unmittelbare, nämlich im göttlichen Wesen selbst vorhergehende, Offenbarung, so ist die Welt die mittelbare Offenbarung Gottes. Da geht also ein großer Reichthum von Unterschieden aus der Idee Gottes, d. h. aus Gott selbst hervor. Läßt man alle diese Unterschiede außer Gott stehen oder vorgehen, so ist keine Wahrheit darin. Die Hauptbestimmung aber in dem Gedanken Gottes ist, daß Gott, indem er selbst sich durch alle diese Unterschiede hindurchbewegt und selbst die Natur der Welt annimmt oder ein Mensch wird, nicht aufhört zu seyn, was er ist, das göttliche Wesen. Ist ein menschliches Denken und Wollen in dem göttlichen Denken und Willen ganz aufgegangen und jenes diesem absolut gleich, so ist Gott der göttliche Mensch, der Mensch der menschliche Gott. Sein menschliches Denken Gottes ist das dem göttlichen Seyn und Wesen absolut angemessene, und dieß, daß Gott selbst kraft seines Wesens sich dazu bestimmt, ein Mensch zu seyn, ist die Erlösung und Versöhnung der aus dem Unterschiede von Gott in die Feindschaft gegen Gott übergegangenen Welt. Der zweite Theil der Dogmatik, der alle diese Unterschiede in der Idee Gottes aufzuzeigen hat, ist als die Lehre von dem göttlichen Menschen und dem durch ihn gestifteten Heil, dogmatische Anthropologie, auch Soteriologie genannt.

c. Wie alle diese Unterschiede schon bei der Entwickelung des ersten Theils der Dogmatik in der Idee von Gott, obgleich noch darin verborgen und der realen Möglichkeit nach enthalten

waren, bei der Abhandlung des zweiten Theils aber aus der Idee Gottes hervorgingen, so gehen sie im dritten Theil der Dogmatik in die Einheit zurück. Schon im zweiten Theil hatte der nothwendige Unterschied einer göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi keinen Bestand, der Unterschied war in ihm kein Unterschied, und sein Werk war die Zurückführung der Welt zu Gott, die Stiftung der göttlichen Gemeinde. In dieser Gestalt ist er selbst, nämlich als ihr Grund und ihr Stifter und in und mit ihm Gott selbst als der Geist ihr stets gegenwärtig. Gott als der Geist aber ist der Geist des Vaters und Sohnes oder die Einheit beider. So entwickelt sich die Dogmatik, welche in diesem dritten Theil Pneumatologie ist, überhaupt nur als die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes. Einen andern Gott, als den dreieinigen, kann weder der Christ, noch der Theolog haben. Hiemit steht die Dogmatik nicht mehr in der leeren Luft eines subjectiven, abstracten Gedankens, oder der Willkühr, nach der gesagt werden könnte: nun wollen wir die Wissenschaft eintheilen, sondern sie steht auf dem concreten Boden der Schrift und Kirche und hat von der einen Seite die in der Schrift unbezweifelt enthaltene Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist, von der andern das, was Grundlage des Kirchenglaubens und Inhalt des apostolischen Symbolums ist, die Lehre von der Dreieinigkeit. Hiemit ist durch Schrift- und Kirchenlehre allerdings der Wissenschaft eine Norm gegeben und eine Autorität, aber eine solche, welche sich in der Wissenschaft als die Wahrheit erweiset und mit der sie in freier Uebereinstimmung steht. Wenn daher die Dogmatik als Wissenschaft kein anderes Resultat hat, als was der substanzielle Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre ist, so ist das das Gepräge ihres christlichen Gehalts; aber der Weg der Vermittelung vom Princip aus zum Resultat ist die selbständige, ungezwungene Erkenntniß, und der Fortschritt auf diesem Wege die freie Bewegung in dem reinen Gedanken Gottes.

Der Dogmatik erster Theil.

Von Gott.

Erster Abschnitt.

Vom Wesen Gottes.

1. Die biblische Vorstellung vom Wesen Gottes. Sie enthält

a. den einfachen Gedanken des Seyns. Das Nächste, vom Denken Gottes unzertrennlich, ist das Seyn Gottes; aber als Seyn Gottes im Denken ist es das Wesen. Das Wesen Gottes, als des einzigen und wahrhaftigen Seyns, wird in der hebräischen Sprache durch den Namen Jehovah bezeichnet; die Grundbedeutung des Namens, der von חָיָה herkommt, ist das Seyn, und wie das Seyn der Grund alles Werdens und Gewordenen ist, dann auch Werden. Dieser Name tritt bedeutsam hervor 2 Mos. 3, 13 ff., wo bei der Verheißung des Auszugs der Kinder Israel aus Aegypten die etymologische Grundbedeutung des Namens Jehovah Gott selbst in den Mund gelegt wird. Moses weiß nicht, wie er Gott nennen solle, wenn er angeben müßte, von welchem der vielen Götter in Aegypten er gesendet worden. Und Gott sprach: ich bin, der ich bin; also die reinste Selbstbejahung. Und hernach: so sollst du sagen zu den Söhnen Israels: ich bin (oder der da ist, oder ero, qui ero, hat mich gesandt zu euch, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) Jehovah, das ist mein Name in Ewigkeit, so soll man mich nennen von Geschlecht zu Geschlecht. Wie auch der Scholastiker Thomas

von Aquin ſagt: Nomen, qui est, maxime Dei proprium est. Hoc nomen significat ipsum Esse, solius autem Dei Esse est ejus essentia. So auch Jeſaias 42, 8 und Pſ. 83, 19. Abgekürzt blos aus Jehovah iſt das Wort יָהּ Jah, als Name Gottes, der häufig vorkommt in den Refrains der Pſalmen, z. B. הַלְלוּיָהּ (welches der Verfaſſer der Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos unter Juſtinus Werken überſetzt: *ὑμνήσατε μετὰ μέλους τὸ ὄν*, laudibus celebrate id, quod est, Deum). Der Gegenſatz von dem wahren Gott, als dem wahren Seyn, iſt Gal. 4, 8 und 1 Cor. 8, 5. bezeichnet durch den Ausdruck: *οἱ μὴ φύσει ὄντες θεοί* und *λεγόμενοι θεοί*, die nur den Namen haben, aber nicht das Seyn, nicht wirklich ſind. Als der wahre und wahrhaftige Gott hält er auch, was er zugeſagt, Röm. 3, 4, kann nicht lügen, Ebr. 6, 18, und ſich ſelbſt nicht verleugnen, in der ſchönen Stelle 2 Tim. 2, 13. Gott ſchwöret daher im Alten Bunde nicht höher, als bei ſich ſelbſt, er bekräftigt ſich nicht ſelten daſelbſt mit einem Eid. Das Gegentheil des wahrhaftigen Seyns iſt hingegen der Teufel, ein Lügner und der Vater der Lüge. Joh. 8, 44. Das Seyn Gottes iſt aber nicht nur Seyn an ſich, ſondern auch ein Seyn, das gedacht wird, das im Denken iſt, und ſo enthält

b. das Alte Teſtament inſonderheit die Vorſtellung von Gott als dem höchſten Gedanken; als dieſer aber iſt er das höchſte Weſen; dieſe Lehre iſt ein Monotheismus, der den Gegenſatz des Polytheismus an ihm hat, ſich auf dieſen bezieht: Gott iſt der Gott der Götter, in dieſem Sinne der Einzige oder das höchſte Weſen, welches Himmel und Erde erſchaffen hat. Exod. 20, 8—17. Deut. 4, 35. Pſ. 115, 3. Jeſ. 45, 5 ff. 44, 6. 42, 8. 46, 9. Die Vielgötterer hießen bei den Juden גּוֹיִם oder *τὰ ἔθνη*, Völker, welches Luther durch Heiden überſetzt hat. Das A. T. iſt in der Unterſcheidung des wahren Gottes von den Göttern der heidniſchen Völker begriffen; in dieſer Unterſcheidung iſt der wahre Gott nicht der Gott aller Völker, ſein

Wesen wird theokratisch als das des Schutzgottes dieses Volkes, als der Nationalgott vorgestellt. Die Folge der Beziehung dieses Monotheismus auf den Polytheismus ist einerseits die strenge Behauptung der Einheit Gottes, andererseits die häufige Rückkehr der Israeliten schon in der patriarchalischen Zeit zur Vielgötterei. Der jüdische Monotheismus vor dem Exil ist noch mit der Neigung zur Götzendienerei vielfältig behaftet (Götzendienst in Jacobs Familie 1 Mos. 28, 16); die Gottheiten der Heiden waren auch als Götter anerkannt; nur der Gott Israels der höchste und mächtigste. Daher denn die Namen Gottes שַׁדַּי validissimus, die LXX *θεὸς παντοκράτωρ, ἱκανός* (sibi sufficiens), die älteste Bezeichnung Gottes in der patriarchalischen Periode Genes. 17, 1. Exod. 6, 3. Ferner אֵל, potens, die LXX *ἰσχυρός* als nomen appellativum soviel als *θεός*, Dan. 11, 36; daher der Ausdruck zur Bezeichnung auch der heidnischen Götter gebraucht wird; ferner אֱלוֹהַּ von אָלַהּ, stupuit, numen tremendum, die LXX *θεός* der pluralis eminentiae ist Elohim אֱלֹהִים, maxime colendus. Jehovah ist Elohim, nach Exod. 3, 18. Deut. 27, 5. 6. Ps. 68, 16 bedeutet es die Größe und Außerordentlichkeit einer Sache. Sodann אָדוֹן, *ὁ κύριος, δεσπότης* in der Form des pluralis eminentiae אֲדֹנַי, summe dominus. Genes. 15, 2. Ps. 136, 3. Ferner: צְבָאוֹת mit Elohe אֱלֹהֵי, der Gott der Kriegsschaaren, der Schlacht, 1 Sam. 17, 45. Indem nun aber die Engel und die Gestirne des Himmels Heer genannt werden, so ist die Bedeutung des Wortes soviel als der Erhabenste, der Herr des Himmels und seiner Bewohner. Deut. 4, 19. Dan. 8, 10. Endlich: עֶלְיוֹן *ὕψιστος* nach der LXX, der im Himmel thront und herrscht. Ps. 47, 9. Genes. 14, 20.

c. Die Vollendung des Monotheismus ist das Christenthum; hier aber ist die Vorstellung eine andere, als im A. T. Der Gott des A. T. hat den Unterschied seiner von sich außer sich, und hiedurch ist der alttestamentliche Monotheismus noch

mit dem Polytheismus verwickelt. Der Gott, den das Christenthum lehrt, hat allen Unterschied seiner von sich in sich, und er unterscheidet sich selbst als Vater, Sohn und Geist. Durch diese Vorstellung erst ist das Christenthum aus dem Judenthum und Heidenthum vollkommen heraus. Diese Lehre vom Wesen Gottes ist zugleich das Wesentlichste des Christenthums. Die neuere Theologie giebt wohl zu, daß das Christenthum erst die Idee Gottes vollkommen entwickelt habe, und es wird wohl gesagt, es habe Gott zuerst erkennen gelehrt als Vater, Matth. 5, 16. 45. 48. 1 Joh. 4, 7. Tit. 3, 4., und an vielen andern Stellen, auch als Geist, wie Joh. 4, 23. Col. 1, 15. 1 Joh. 4, 20., aber von Gott als Sohn wird nichts gesagt. So Bretschneider. Hiemit ist, wie das Wesen Gottes, so das Wesen des Christenthums verkannt.

2. Die kirchliche Vorstellung. Sie enthält die Anerkennung der Schriftlehren vom Wesen Gottes und spricht den bestimmten Glauben daran aus

a. in dem sogenannten Apostolischen Symbolum. Dieses Glaubensbekenntniß ist das allgemeine der ganzen christlichen Kirche, in wieviele Confessionen und Secten sie auch aus einander gegangen; es ist das Band aller; der christliche Glaube, auf welchem allgemein die Taufe geschieht und die Grundlage des kirchlichen Unterrichts. Es enthält wesentlich die Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist, und schließt alle übrigen Lehren und Thatsachen des Christenthums an die drei Artikel an. Dieses Bekenntniß legte schon Origenes als die πίστις der γνῶσις zum Grunde, und von ihr, sagt er, darf auch die Theologie als Wissenschaft sich nicht entfernen. Die Aeußerlichkeit der Form und Zusammensetzung dieses Symbolums, welche nicht apostolisch ist, kommt nicht in Betracht gegen die Gewißheit des apostolischen Inhalts, welchem nach nichts in demselben enthalten ist, was nicht, wiewohl zerstreut, ebenso gewiß und bestimmt in der heiligen Schrift enthalten wäre.

b. Die protestantische Kirche schließt sich mit ihren Hauptsymbolen an diesen allgemeinen Glauben der christlichen Kirche an: durch diese Anschließung beweiset sie, daß man ihr Unrecht thue mit dem Vorwurf, daß sie ein Abfall sey vom wahren christlichen Glauben. Die Augsburgische Confession und die Schmalkaldischen Artikel haben die Lehre von dem dreieinigen Wesen Gottes an ihrer Spitze; sie erklären, daß sie im Bekenntniß dieser Grundlehren mit der allgemeinen christlichen Kirche aller Zeiten und Länder, auch mit der römischen, einig seyen, und verwerfen gleicherweise mit dieser auch alle die Secten und Ketzereien, welche das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes angefochten haben, und alle die Lehren überhaupt, welche mit diesem Dogma nicht zu vereinigen sind, den Dualismus der Manichäer, den alten und neuen Samosatenianismus, die Meinung der Antitrinitarier, den Polytheismus, die Verehrung der Engel, der Heiligen ꝛc.

c. Die christliche Kirche lehret auch die Erkenntniß des göttlichen Wesens und setzet deren Möglichkeit als unbestreitbar voraus; sie findet darin das wahre, ewige Leben des Menschen, daß er Gott erkenne und den, den er gesandt hat. Das Wesen Gottes, durch Christum geoffenbart, ist nun der Welt nicht mehr verborgen; Christen stehen nicht mehr an dem Altar zu Athen mit der Aufschrift: dem unbekannten Gott; mittelst des Geistes Gottes, welches der Geist Jesu Christi ist, vermag der Mensch das Wesen Gottes zu erkennen: denn dieser Geist erforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit, nach Paulus 1 Cor. 2, 10. Der christliche Glaube, wie er sich in der Kirche überliefert, ist und enthält auch diese Erkenntniß des göttlichen Wesens, und die Theologie ist die tiefere Erkenntniß dessen, was an sich Inhalt des christlichen Glaubens ist. In der Wissenschaft nun, wie sie in der Kirche sich vom Anfang an entwickelt hat, ist die Erkenntniß des göttlichen Wesens versucht worden 1) durch Definiren. Wenn solche Definition Gottes mehr seyn soll, als die

unbestimmte Vorstellung von Gott, welche unter unzähligen Merkmalen nur das eine und andere aufgreift, so kann sie nur das Resultat, nicht der Anfang der Wissenschaft seyn. Nur durch die Explication und Bewegung ihres Inhalts kann sie sich rechtfertigen; mit dem Definiren aber an und für sich ist die Aufgabe der Wissenschaft nicht gelöst. Ganz unzureichend aber ist die Definition, wenn sie die bloße Vorstellung ist, wie Bretschneider ein Definiren, welches darüber hinausgeht, und die Natur und Substanz Gottes, wie sie wirklich ist, darstellen und beschreiben will, für unmöglich hält, aus dem Grunde, weil wir dieß Wesen nicht kennen. Wäre dem letztern wirklich so, so wäre nicht abzusehen, wozu denn überhaupt noch das Definiren und Vorstellen, da es ja so ohne alle Wahrheit wäre, welche auch nach der gewöhnlichen Meinung die Uebereinstimmung der Erkenntniß ist mit ihrem Gegenstande. Viel weiter waren schon die Scholastiker; wenn sie fragten: ob Gott definirt werden könnte, so verneinten sie diese Frage nur aus dem ganz einfachen Grunde, weil keine Definition als solche den Begriff Gottes erschöpfe; sie stellten somit den Begriff nur höher, als die bloße Definition, die nur eine Vorstellung ist. Gleichwohl begnügt sich auch Knapp mit einer bloßen Definition und versteht darunter eine solche Beschreibung, die gerade nicht das ganze Wesen ihres Gegenstandes umfaßt und alle Eigenschaften desselben bestimmt angiebt, was auch nach seiner Meinung bei Gott unmöglich ist, sondern es sey genug, sagt er, wenn die Definition die Hauptmerkmale in sich fasset, woran man die zu definirende Sache von allen andern hinlänglich unterscheiden kann. Für diesen Standpunct erklärt er sich, ihn hält er für die Dogmatik zureichend. Es ist der Standpunct der Endlichkeit alles Erkennen Gottes, als des Unendlichen, auf welchem Standpunct der Supernaturalismus mit dem Rationalismus in gleicher Weise sich hält und ganz richtig bekennt, daß eine wirkliche Erkenntniß Gottes unmöglich sey, worauf es nur, statt noch fortzufahren, weit consequenter

und vernünftiger wäre, das Buch zuzumachen und keine Dogmatik anzufangen. Versucht worden ist solche Erkenntniß 2) durch Abstrahiren. Es bietet sich die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen dem Wahrnehmenden dar. Gott aber ist nicht die Welt, nicht eine Erscheinung in Raum und Zeit: davon muß in der Erkenntniß Gottes abstrahirt werden; so kommt die Erkenntniß auf Gott, als ein Jenseits der Welt und ihrer Erscheinungen; man erkennt wenigstens, was Gott nicht ist, und in dieser negativen Erkenntniß Gottes bleibt alle Abstraction stehen. Die abstracte Erkenntniß hat an Gott das höchste Wesen; er ist ihr eine Idee, doch diese kaum mehr als ein subjectiver Gedanke, höchstens das Ideal, welches, was es ist, doch nur meinem Denken verdankt. Aber das positive Wesen Gottes, welches mehr ist, als eine Negation, wird in dieser Weise nimmer erkannt. Zu erkennen endlich das göttliche Wesen hat man versucht 3) durch Kritisiren. Die Kritik hat es zunächst mit den Meinungen der Menschen zu thun und ihre Aufgabe ist, das sich Widersprechende und in diesem Widerspruch Falsche darin aufzuzeigen; hiedurch ist sie sehr geeignet, der Wahrheit durch Hinwegräumung der Unwahrheit und des Irrthums den Weg zu bahnen. Aber indem das kritische Erkennen die Wahrheit selber nur als ein menschliches Denken vor sich hat, so hat es zugleich die Abstraction von ihr in ihrer Unendlichkeit in sich, und auch dieß Kritisiren geht von der Voraussetzung aus, daß Gott in seiner Wahrheit, in seinem Ansichseyn nicht zu erkennen sey. Dieß ist das Resultat der Kantischen Kritik gewesen und ohne den großen Gang derselben zu wiederholen, ist ihr Resultat die allgemeine Voraussetzung und das Axiom der modernen Theologie geworden, welches sich alle Partheien haben gefallen lassen, wie denn selbst solche, welche die Kantische Philosophie widerlegen, hierin mit ihr einig geblieben sind. Wenn man nun, wie die Kritik und alles blos kritische Erkennen, von der Behauptung ausgeht, vom Seyn, vom Ding an sich oder wie

man sonst das Ansich-seyende nennen will, wisse man nichts, nicht das Wesen, sondern nur die Erscheinung sey erkennbar, so fällt eine solche Lehre, wie die vom Wesen Gottes, sogleich in die völlige Bedeutungslosigkeit herunter. Das Höchste ist, daß man eine unbestimmte Idee davon behält, welche selber nur ein Denken ist, dessen Inhalt in ein dunkles Jenseits gestellt und im eigentlichen Sinn dahin gestellt ist. Von diesem kritischen Denken muß man sagen, daß es sich nicht einläßt auf die Sache selbst, sondern sich im Heterogenen herumtreibt. Der denkende Mensch, vollends wenn er der gläubige ist, so weiß er leicht, daß im Glauben nicht blos das Denken ein Recht hat, sondern auch der Gegenstand; auf dem blos subjectiven Standpunct aber ist er allerdings unerkennbar und ist ihm dieses Recht, erkannt zu seyn, nicht zuerkannt. Ist der Glaube der vernünftige, so ist er nicht der leere und gegenstandslose; er sagt vielmehr etwas aus über das, woran er der Glaube ist, und weiß, was er glaubt, selbst nur durch dieses. Da würde, wenn dem Menschen das Wissen Gottes versagt wäre, folgen, daß auch Gott nichts von sich wüßte. Ist aber Gott wissend von sich, so schließt das an sich seyende Wesen Gottes sich auch dem menschlichen Bewußtseyn auf, denn Gott ist auch der sich offenbare und sich offenbarende.

3. Begriff des Dogma vom Wesen Gottes. Es sind im Wesentlichen drei Fragen hier zu erledigen, a) wie ist zur Erkenntniß des göttlichen Wesens zu gelangen; b) wie ist zu ihr gelangt darin zu Werk zu gehen; c) was ist die Religion als Erkenntniß des göttlichen Wesens.

A. Das Gelangen zur Erkenntniß des Wesens Gottes. Es kommt hier darauf an, überhaupt erst den Standpunct festzustellen, auf welchem sich eine dogmatische Erkenntniß Gottes vollziehen kann. Die Mannigfaltigkeit der Religionen zeigt, wie mannigfaltig diese Standpuncte sind, aber sie sind von ungleichem Werth und durch sich selbst einander untergeordnet. So noch einander untergeordnet sind sie zugleich noch ein-

seitig, noch beschränkt. Das Wesen Gottes, was es sey, so ist es dieses für das Denken, für den Glauben; ist dieser noch Aberglaube, falsches Denken, was kann alsdann nicht für das Wesen Gottes gehalten und als solches selbst angebetet werden? Was dem Denken oder Glauben nun zunächst und im eigentlichen Sinn in die Augen, nämlich des Leibes, fällt, ist das Ding, wie es da ist, wie es im Daseyn wahrzunehmen ist. In der natürlichen Unterordnung der Dinge unter einander kommt dem Menschen in dem Gedanken Gottes, der im Hintergrunde liegt, leicht die Einsicht, daß Gott das Wesen sey. Die Ahnung ist, daß hinter dem Vorhang der Erscheinung das Wesen verborgen sey und wirke, und daß demselben alles andere untergeordnet und es selber das höchste Wesen sey. An dieser Vorstellung hat allerdings die Idee Gottes ihren Antheil und es ist das eine wesentliche Bestimmung des Begriffs, daß Gott das höchste Wesen sey. Aber für sich ist dieser Gedanke noch unbestimmt; es kommt auf den Inhalt an, der ihm gegeben wird, und dieser wird auf diesem Standpunct der natürlichen Erkenntniß zunächst auch nur hergenommen aus der Natur. Da heißt es denn, Gott oder das höchste Wesen ist das Elementarische, ist das Licht, ist das Feuer, wie in der persischen, Zoroastrischen Religion. Es läßt aber doch die Idee Gottes den Menschen nicht bei dieser Vorstellung. Die Unterordnung der Dinge in der Natur treibt weiter von dem Elementarischen in das Organische, als das Höhere, und der Gedanke der Zweckmäßigkeit in allem Organischen enthält in ihm selbst eine Erinnerung an die Weisheit Gottes. Die Pflanze, das Thier ist das Höhere gegen das blos materielle Ding, und so kann Pflanzliches oder das Thier selbst als das höchste Wesen genommen und angebetet werden, die Lotosblume in Indien, der Stier, der Apis in Aegypten. Das sinnige, dumpfe, geheimnißvolle Wesen des Thieres führet leicht auf solche Vorstellungen. Entdeckt sich indeß auf diesem Standpunct dem Denken oder Glauben, daß auch in die-

ser Sphäre noch Unterordnung stattfindet, so leidet daran der Gedanke des höchsten Wesens Abbruch und zwingt den Denkenden weiter zu gehen und einzusehen, daß, ob sich wohl im Organischen Zweck, mithin Verstand zeigt, dennoch die Pflanze, das Thier selbst ohne Verstand und nicht selber ein Denkendes sey. Ist dieser Mangel entdeckt, so erhebt sich die Vorstellung des göttlichen Wesens auf einen höhern Standpunct und kommt dahin, sich an dem Menschen, wie er denkendes Wesen ist, seinen ganzen Inhalt zu geben. Auf den Gedanken, der Mensch ist Gott, kann der Mensch leicht kommen, sofern er nur auf das, was geringer ist, als er, reflectirt. Er beschränkt sich mit diesem Glauben auch nur auf das Hervorragende, Ausgezeichnete unter den Menschen. Auch die Wahrheit der Idee der Menschwerdung Gottes hat unbewußt ihren Antheil daran, und liegt den falschen Vorstellungen aller vorchristlichen, heidnischen Religionen von den Incarnationen ihrer Götter zum Grunde. Allein auch da ist doch Gott an sich von dem Menschen an sich unterschieden, und der Gedanke an die Vielheit der Menschen im Widerspruch mit der Einheit Gottes, als des höchsten Wesens, zeigt leicht die Falschheit dieses Gedankens auf, daß der Mensch, als solcher, oder dieser und jener Mensch, das höchste Wesen sey. Es ist ein großer Unterschied in den Sätzen; der Mensch ist Gott und Gott ist ein Mensch geworden. (S. Rosenkranz im 3. Heft der Zeitschr. f. spec. Theologie von Bruno Bauer.) Der Mensch ist als geistiges Wesen zugleich noch durch die Natur beschränkt; er stößt an allen Seiten auf Schranken. Der Gedanke des höchsten Wesens fordert durchaus die Negation aller Schranken und Beschränkung als gleichfalls Negation. Jene Negation nun dieser Negation führet unmittelbar auf den Gedanken, Gott ist der Geist, und diese Bestimmung ist in der Wahrheit gegründet und führet nothwendig auf den höchsten erreichbaren, dem Wesen Gottes auch ganz adäquaten Gedanken. Es ist dieß wesentlich die Bestimmung Gottes in der geoffen-

harten Religion, wie sie dem Gedanken Gottes alle Natürlichkeit und untergeordnete Wesenheit abgestreift hat. Ob aber gleich in der offenbaren Religion, zumal wie sie die christliche ist, der Gedanke Gottes diese Reinheit und Wahrheit erreicht und sich somit auf einen Standpunct erhoben hat, auf welchem eine wahre Erkenntniß des göttlichen Wesens möglich ist, mittelst dieser des göttlichen Wesens vollkommen würdigen Bestimmung, welcher zufolge Gott der Geist ist, so ist doch auch da noch eine einseitige Abstraction und ein Zurückfallen auf untergeordnete Vorstellungsweisen möglich, wodurch der unendliche Gehalt dieses Gedankens wieder verloren geht und worin sogar noch die Erkennbarkeit Gottes, unerachtet daß er der Geist ist, geleugnet werden kann. Dieß ist nur dadurch möglich, daß an den Gedanken Gottes als Geistes eine Beschränkung herangebracht, somit von außen herbeigebracht wird, der er selbst widerstrebt. Es ist die Folge davon, daß das Denken des Wesens Gottes, als Geistes, nicht mehr das Bewußtseyn darüber hat, woher ihm diese Erkenntniß geworden. Nach der Kantischen Philosophie ist der Grund dieser Erkenntniß die menschliche Vernunft, und da heißt nun der Satz: Gottes Wesenheit ist die Geistigkeit, soviel als: so wird er von der Vernunft *gedacht*, und höchstens soviel als: so *muß* er gedacht werden. Die selbst nothwendige Idee sinkt da herab nur zu einem Ideal, einem ganz subjectiven Denken, welches über das Seyn keine andere Gewähr hat, als sich selbst, dieß leere Denken. Aber so fehlt ihm die Wahrheit, welche wenigstens Uebereinstimmung ist des Denkens mit dem Seyn. Der ganze Rationalismus steht an dieser Seite. Es thut sich eben darin die Unmöglichkeit der Erkenntniß göttlicher Wesenheit kund, daß diese erkannt werden soll durch eine Vernunft außer ihr, wie sie nur Bewußtseyn und Kritik ihrer selbst ist; jene Unmöglichkeit wird denn auch consequent und ausdrücklich behauptet. Durch eine solche, nur von sich und nichts von Gott wissende Vernunft kann er freilich in seiner Wesenheit nicht erkannt

werden. Wenn nun das Ungenügende eines solchen Resultats zum Bewußtseyn kommt, so kommt es leicht auch zu dem Entschluß, den Boden einer solchen Vernunft ganz zu verlassen, man wirft sich auf die entgegengesetzte Seite; man sagt: Gott ist Alles, die Vernunft ist Nichts, und mit der Vernunftreligion ist es auch nichts, wie Harms lehrt, und die Offenbarung giebt sich selbst nicht für vernünftig aus, wie Schelling sagt. Wird die Bestimmung des Seyns im Wesen Gottes so pantheistisch ausgedrückt, daß das Denken, in welchem ja das Seyn erst das Wesen ist, gar nicht berücksichtigt wird, so gehen dem Denken über die Wesenheit Gottes leicht alle Gedanken aus. Ist gegen den Rationalismus allerdings dieß zu sagen, daß er nicht erkennt, wie alles Wissen von Gottes Wesenheit als der Geistigkeit sey ein Wissen durch Gott selbst, so übersieht der Supernaturalismus seinerseits dieß, für wen denn dieses Wissen sey; doch wohl nur für das denkende, vernünftige Wesen, und daß ohne das vernünftig erkennende Subject eine Erkenntniß Gottes unmöglich sey. So ist nach beiden Seiten hin der Gedanke, Gott ist als Geist das Wesen, noch mit der Abstraction behaftet und mit einer verschiedenen Relation zur Vernunft. Das Denken ist an beiden Seiten noch nicht aus dem Endlichen und Relativen heraus, welches sich darin erweiset, daß die Bestimmung der göttlichen Wesenheit als der Geistigkeit bald nur, oder doch wenigstens mehr auf die Seite des Seyns, bald nur, oder mehr auf die Seite des Denkens fällt, und der Gegensatz von Offenbarung und Vernunft festgestellt, fixirt wird. Gott aber ist der absolute Geist, und erst von diesem Gedanken ist die Idee Gottes als des Wesens vollkommen erreicht. Dieß Denken in der Idee Gottes ist als Denken des Absoluten selber ein absolutes und so von Gott nicht wesentlich verschieden. In der Idee von Gott ist es Gott selbst, wie er der Geist ist, der sich denkt, sich weiß, auch in dem Menschen. Ist also das Denken Gottes auch mein oder dein Denken Gottes, so wissen wir doch,

daß dieß Denken und die Nothwendigkeit, daß wir Gottes Wesenheit als die Geistigkeit denken, nicht ihren Grund hat in meinem oder deinem Denken, sondern in Gott selbst. Weil seine Wesenheit die Geistigkeit *ist*, so setzt sich dieß Seyn auch in unser Denken hinein und bringt dieses dahin, das auch zu denken, zu *wissen*. Dieses Denken hat alle seine Wahrheit allein in der Identität mit dem Seyn, und eben damit ist nicht nur die Möglichkeit aller Erkenntniß Gottes anerkannt, sondern die Wirklichkeit solcher Erkenntniß bereits im Gange. Gott als der absolute Geist ist oder wird dem menschlichen Geiste ebensosehr durch ihn selbst, als durch den menschlichen Geist offenbar; der Geist ist es, der da zeugt, daß der Geist Wahrheit ist. Das Verhältniß, worin der göttliche und menschliche Geist zu einander stehen, ist selber ein absolutes. Das *wahrhafte* Seyn des menschlichen Geistes bei aller äußerlichen Bedingtheit, Beschränktheit, Endlichkeit desselben, ist sein Seyn in Gott, dem absoluten Geist, und dieses Seyn des menschlichen Geistes in Gott ist zugleich Gottes Seyn in dem menschlichen Geiste; alles lebt und ist wahrhaft nur in Gott, dadurch, daß Gott ihm nicht fern und fremd ist. In der absoluten Idee Gottes forschend erkennt somit die menschliche Vernunft das göttliche Wesen, indem sie selbst sich in demselben begründet weiß. So ist nicht die Vernunft sich, sondern Gott ist ihr wahrer Grund. So aber ist die Erkenntniß des göttlichen Wesens keine ihr äußere, der Vernunft fremde, und die Erkenntniß Gottes ihr möglich gleicherweise nur durch Gott und durch sich selbst. Die Vernunft eines Jeden, eines Einzelnen, gelangt zu solcher Erkenntniß nur in dem Maaß, als sie Theil hat oder nimmt an dem allgemeinen Geist, wie er der Geist ist nicht in seiner Ichheit oder Einzelheit, noch auch, wie er der Geist eines Volkes ist, sondern der Geist der Menschheit, dessen Geschichte die Weltgeschichte ist. Da muß sich zeigen, ob keiner ist, der Gottes Wesenheit erkannt hat, oder einer, der es geleistet hat. Dieser Mensch würde für die Erkenntniß Gottes

in Betracht kommen, wie kein anderer, nämlich nicht als Individuum oder Ich, oder als Mitglied eines bestimmten Volks, sondern als der allgemeine Mensch, aus welchem der Geist der Menschheit spricht. Dieser Mensch ist nach dem Zeugniß der Geschichte einzig und allein Jesus Christus. Er kommt hier nicht in Betracht, wie er einer Familie und einem Volke angehört, sondern als der Menschensohn, wie er sich selber nennt, und der damit nicht von sich ausschließt, der Gottessohn zu seyn. Nachdem in ihm und durch ihn der Welt das Wesen Gottes offenbar geworden, ist die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes zur Wirklichkeit geworden, und so vermag ein Jeder, an Jesum Christum glaubend und in seinem Geiste das göttliche Wesen wohl zu erkennen. Wo dieses noch in der Christenheit selbst bezweifelt wird, da fehlt es schon an wahrer, christlicher Frömmigkeit.

B. Vollziehung der Erkenntniß des Wesens Gottes. Wie es unmöglich ist, was der Geist ist, zu wissen ohne alle Rücksicht auf die Natur, so kann auch, was Gott, als der Geist, die Wesenheit ist, nicht gewußt werden ohne alle Beziehung auf die Natur. Sie ist das Negative des Geistes, aber durch diese Negation vermittelt sich nothwendig die wirkliche Erkenntniß Gottes. Die Natur, wie sie erscheint, so ist sie ein Sinnliches und dieses ist 1) ein Außereinanderseyn oder der Raum. Alles Sinnliche muß irgendwo seyn. Es hat sein Bestehen nur im Raum, ist selber ein räumliches. Das Sinnliche ist 2) ein solches, welches kein Bestehen hat; so ist es das Nacheinanderseyn oder die Zeit, die Succession, wie der Raum die Coexistenz. Alles Sinnliche ist irgend wann und hat seine Zeit, ist selber ein zeitliches. 3) Als räumliches bestehend, als zeitliches vergehend, vereinigt das Sinnliche in sich den Widerspruch, so ist es die Materie. Alles Sinnliche ist auch ein materielles, und dieses hat zu seinen Bedingungen Raum und Zeit. Daß nun in dieser Sphäre des Sinnlichen Wesenheit überhaupt nicht sey, ergiebt sich unmittelbar daraus, daß es ein Seyn ist,

dem das Denken vollkommen ausgegangen. Kommt im Seyenden das Denken hervor, so ist es nicht mehr das Sinnliche, sondern das Geistige; dieses hat zu seinem Inhalt auch das Seyn, aber nicht als Seyn, sondern als Denken. Das aber ist eben der Begriff vom Wesen, daß es das Seyn als Denken ist. Gegen das Sinnliche, welches das Wesenlose ist, hat das Geistige allein Wesenheit, und so führet der Gedanke Gottes, als des absoluten Geistes, nothwendig schon auf die absolute Wesenheit Gottes. Als dieses durchaus geistige Wesen ist Gott nicht nur die Negation der Wesenheit alles Sinnlichen, sondern selber auch der Grund der Erkenntniß der Wesenlosigkeit aller Dinge außer ihm. Daß Alles eitel ist, wissen wir daher, daß etwas ist, was nicht eitel. Es scheint wohl der Gedanke der Wesenlosigkeit aller Dinge ein nur negativer zu seyn; in Wahrheit ist er ein affirmativer; die Negation selbst kommt aus der Affirmation her. Sagt daher einer: Gott ist nicht ein räumliches, zeitliches, materielles Wesen, so fragt man gleich weiter: woher weißt du das, und was ist er denn? und da zeigt sich leicht, daß jenes negative Urtheil im affirmativen begründet ist. Aber erkennen, was Gott in sich selber sey, kann man nicht, ohne Bezug zu nehmen auf jene Negation, die Affirmation ist selber nur Negation jener ersten Negation. Somit ist Gottes Wesenheit

a. zu erkennen mit Bezug auf den Raum und das Räumliche, wie es nichtiges Bestehen hat, und die nächste Erkenntniß, welche sich da ergiebt, ist: Gott ist nicht und kann nicht seyn ein räumliches Wesen; er hat weder sich im Raum, noch den Raum in sich. Dieß negative Urtheil aber hat seinen Grund in dem affirmativen, welches aussagt, daß er Gott ist, mithin in der Idee Gottes, in welcher Gott, da sein Wesen das Seyn als Denken ist, alles nicht Denkende, alles Sinnliche hinter sich läßt, dagegen sich selbst affirmirt; und diese Selbstbejahung Gottes giebt auch dem Menschen das Recht, zu sagen: Gott ist Gott und nichts Räumliches. Da dieses aber zugleich ein Be-

stehen ist, welches das allernichtigste ist, so ist dagegen eben jene Selbstbejahung Gottes ebensoviel als die absolute Selbständigkeit, und dieses die erste, nothwendige Erkenntniß in der Wesenheit Gottes. Gegen ihn, den alleinselbständigen, kann nichts anderes Selbständigkeit haben, und was in der Welt Selbständigkeit hat, das hat sie nur durch ihn. Sich selbst affirmirend, oder Gott als die Wahrheit, ist er die Selbständigkeit oder Substanzialität. Dieß ist der Begriff von Gott, um den sich in Spinoza's Lehre Alles dreht, und dieser Begriff ist allerdings von höchster Bedeutung auch in der christlichen Theologie. Was Spinoza Substanzialität nennt, nannten die Scholastiker die Aseität Gottes. Ihr Fehler war nur, die Aseität Gottes nur als Prädicat Gottes zu nehmen, als eine Bestimmtheit, die das göttliche Wesen habe, da es vielmehr die Wesenheit Gottes selber ist. Die christliche Religion hat zwar nicht den Begriff vom göttlichen Wesen als der unendlichen Substanzialität oder Aseität; sie hat aber dafür die Lehre, daß Gott Vater sey. In diesem Gedanken als einer Vorstellung ist dennoch der Begriff eingehüllt. Der Begriff, der darin in der vollkommensten, edelsten, rührendsten Weise vorgestellt ist, ist der Gedanke, daß das göttliche Wesen nicht, wie alles im Raum, in diesem Außer- und Nebeneinanderseyn, sein Seyn in einem andern habe — als in sich selbst. Er ist ἀγεννητός nach der kirchlichen Bestimmung; er hat das Princip seiner selbst in sich selbst. Zu dieser wahrhaftigen Erkenntniß Gottes als der Wesenheit, und zwar als der Selbständigkeit, gehört aber wesentlich mit die Erkenntniß des unwahren Wesens, und diese Erkenntniß ist auch eine wahre; das unwahre Wesen der Welt ist jene Vereinigung des Seyns mit dem Nichts; aus diesem ist sie geschaffen und dieses hängt ihr nach in allen Gestalten. Die erstere Forderung der Religion an einen jeden, der durch Gott der Erkenntniß Gottes gewürdigt wird, ist, daß er den Raum und alles in ihm Enthaltene und Daseyende, alle räumliche Existenz vergesse, die Welt als Raumwelt und diese als Traumwelt wisse.

b. Gottes Wesenheit ist nicht weniger zu erkennen mit Bezug auf die Zeit, wie sie die beständige Bewegung aus dem Nichtseyn ins Seyn und die Bewegung aus dem Seyn ins Nichtseyn ist; als jene ist sie das Entstehen, als diese das Vergehen. Das Wesen der göttlichen Substanz ist nun zunächst die Negation der Zeit und alles Zeitlichen, alles Werdens, Entstehens und Vergehens; Gott ist weder ein zeitlich Wesen, noch hat er sich in der Zeit, noch die Zeit in sich. Dieß negative Urtheil aber hat seinen Grund in dem affirmativen, kraft dessen er Gott, und somit der Ewige ist. In der Negation ihres Anfanges und Endes ist die Zeit in ihre drei Dimensionen auseinander geworfen als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; eben darin zeigt sich zugleich die Bestandlosigkeit und Wesenlosigkeit der Zeit; jede der drei genannten ist das Nichts der andern; so ist nichts nichtiger als die Zeit. Mit diesem wesenlosen Schatten ist die Gottheit nicht behaftet. Als die Negation jener Negation ist Gott die Negation alles Nichtigen der Zeit und so die absolute Gegenwart, in der alle Dimensionen der Zeit negirt und aufgehoben sind. Für Gott ist nichts vergangen, nichts zukünftig, sondern was war, ist und seyn wird, ist in ihm absolut gegenwärtig. Die Ewigkeit ist die Zeit in der Negation alles Unterschiedes ihrer Momente. So sagt Jacob Böhme:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Leid.

Die Welt, der Mensch in der Zeit hat seine Geschichte; Gott hat keine Geschichte; die ewige Substanz ist die Macht über alle Geschichte und so die unendliche Freiheit und Thätigkeit. Diese ist Bewegung aus sich, und wie die Substanzialität Gottes das Seyn in sich, so die Aeternität Gottes das Seyn aus sich, ewiges Hervorgehen aus sich, ewiges sich Offenbaren, unbedingtes Thun, ohne alle Voraussetzung irgend eines

Thuns oder Seyns außer ihm, eine Thätigkeit rein allein aus sich und so die absolute Freiheit, in welcher alle Causalität aufgehoben ist. Wie Gott als die Substanz Grund oder Princip seiner selbst ist, also diesen Grund, dieß Princip in sich enthält, so geht er ewig auch hervor aus diesem seinem Grunde, welcher er selber ist. Dieß ist der Begriff von Gott als causa sui, womit in der Einheit auch schon Zweiheit in Gott ausgesagt ist. Dieser Liebe ewige, aber mit der Freiheit identische Nothwendigkeit ist es, ewig, wie in sich, so auch aus sich zu seyn, sich mitzutheilen, zunächst an sich selbst, sodann auch an das, was nicht Gott, und zu diesem Zweck allein geschaffen ist. In der christlichen Religion ist jenes Verhältniß des sich Unterscheidens und sich Mittheilens Gottes an sich selbst, vorgestellt als das Verhältniß des Vaters und Sohnes zu einander, in der Kirchenlehre aber begriffen in dem Gedanken der Homousie oder Consubstanzialität. Daß dieß Hervorgehen Gottes aus sich, welches als Zeugung vorgestellt ist, ein ewiges sey, das ist der Begriff des Sohnes als des ewigen Sohnes Gottes oder des in Ewigkeit Gezeugten (heute, Ps. 2, 7. Heb. 2, 5. 5, 5.), der auch in der Zeit als ein Mensch erschienen. Die Homousie beruht in der absoluten Identität des göttlichen Wesens, als Vaters und Sohnes. Was einander gleich ist, ist von einander unterschieden; indem es aber dem andern absolut gleich ist, ist es zugleich nicht unterschieden. Der Sohn Gottes ist nicht ein Sohn der Zeit, sondern der Ewigkeit, und so selber der ewige Sohn Gottes.

c. In Bezug endlich auf die Materie wird Gott in seiner Wesenheit erkannt als der allgenugsame. Gott seyend in sich und so der Selbständige, und seyend aus sich und so der Ewige, ist hiemit auch der allein für sich seyende, sich selbst genug. Für das Seyn, welches als Denken das Wesen ist, für die göttliche Wesenheit, bedarf es keiner Materie, keines Dings. Gott hat auch als Schöpfer nicht das Bedürfniß einer Welt gehabt; er ist der absolut bedürfnißlose. Was im Raum und in

der Zeit sich bewegt, hat zu seinem Anfang, wie zu seiner Bedingung, die Materie; das Ding ist auch bedingt; der absolute Geist ist der absolut freie und bedürfnißlose. Die Negation der Bedürftigkeit und Bedingtheit ist auch die Negation aller Materialität; aber diese Negation, von Gott ausgesagt, kommt her aus der Affirmation, aus der Idee Gottes selbst. Der selbständige und ewige Geist bedarf, damit das Seyn desselben als Denken sein Wesen sey, keiner Sinne und Sinnlichkeit. Sich selbst genug ist Gott auch der Allem, was von ihm ist, genügende, wie das der Apostel sehr schön darthut Apostelgesch. 17, 25. Ist an der Seite der Selbständigkeit Gott als die Wahrheit, an der Seite der Ewigkeit seines Wesens Gott in seiner Freiheit erkannt, so hebt sich auch dieser Unterschied auf in der Wesenheit Gottes, als Geistes; er ist der Geist der Wahrheit und Freiheit und eben darin der selige. Der Begriff der göttlichen Seligkeit scheidet durchaus von sich aus alle Materialität und Sinnlichkeit, als worin keine Seligkeit möglich, wie es auch für den Menschen keine giebt, als allein im Glauben und in der Liebe. Aber diese subjective Seite der Entwickelung ist jetzt noch für sich zu betrachten.

C. Die Religion, als Erkenntniß des göttlichen Wesens. Man sagt, eine so objective und speculative Erkenntniß des göttlichen Wesens sey nicht practisch genug, sey unfruchtbar, habe keinen hinreichenden Einfluß auf das Leben. Hat man vielmehr erst erkannt, was die Wahrheit ist in ihrer Nothwendigkeit, so kann man dann auch erst die subjective Seite und Beziehung richtig fassen und begreifen. Es ist mittelst des Glaubens, daß alles das, was die göttliche Wesenheit ist, eindringt auch in die Welt und Menschheit und göttliches Leben darin verbreitet. Der Glaube, wie er

a. die Erkenntniß ist, daß Gott der Selbständige und als solcher die Wahrheit ist, so gewinnt er auch, indem er Vereinigung ist mit Gott, für seinen göttlichen Inhalt Wahrheit und Selbständigkeit. Diese kommt ihm nicht von außen, sondern,

ist er selbst nur der wahre Glaube, nicht Wahn, nicht Aberglaube, so enthält er diese Wahrheit, daß Gott die Wahrheit sey, in sich selbst, und hat in diesem Bewußtseyn die Möglichkeit, Gott auch als den allein wahren zu erkennen. Durch solche Erkenntniß unterscheidet der Glaube sich vom Aberglauben und Wahn, und daß er selbst der wahre Glaube ist oder Wahrheit hat, das hat seinen Grund nicht im Wissen von der Natur, von der Geschichte, in der Bibelkunde, Kritik und Exegese; das alles giebt wohl Wahrheiten, aber die Wahrheit selbst ist allein im Bewußtseyn Gottes und ist in ihm selbst nur aus Gott, dessen Erkenntniß der Glaube ist. Damit Gott gewußt werde als die Wahrheit und der Glaube des Menschen auch Wahrheit habe, muß man von allem Aeußerlichen und Innerlichen, von der Welt und sich selbst unabhängig seyn, die Eitelkeit, die Nichtigkeit aller Dinge und Subjecte wissen, das Nichtige nicht mehr für das Wichtige halten. Erst in dem redlichen Streben nach der Wahrheit, welche Gott ist, hebt die Unabhängigkeit des Menschen von sich selber an und gewinnt auch er Selbständigkeit.

b. Der Glaube, wie er Erkenntniß Gottes als des Ewigen ist, so führet er auch die Freiheit, welche darin begründet ist, dem Menschen zu, und sie wird nun auch das Wesen der Religion, die Freiheit im Glauben. Frei, wahrhaft frei wird der Mensch durch nichts anderes, als allein durch seine Religion. Die persönliche und politische Freiheit hat zu ihrer Quelle die Freiheit Gottes im Glauben der Menschen und Völker an ihn. Indem aber die Freiheit in Gott in der Identität ist mit der Nothwendigkeit, diese nicht außer sich hat und so die ewige Liebe ist, so geht mittelst des Glaubens daran auch die nämliche Bestimmtheit an die Religion hinüber; aus dem Glauben kommt die Liebe mit allen guten Werken.

c. Auch die Erkenntniß Gottes als des Seligen kommt an den Glauben nicht in äußerlicher Weise, sondern geht aus ihm selbst hervor, und mittelst desselben kommt auch die beseligende

Macht des Glaubens in der subjectiven Religion hervor. Kraft dieser Einheit des Glaubens mit dem, an den er der Glaube ist, muß allerdings gesagt werden: außer der Religion keine Seligkeit, wie die Schrift dieß auch ausdrücklich vom Namen Christi bekennt. Dieß gilt aber nur von der Einheit des Glaubens mit seinem Gegenstande, wie sie durch freie, selbständige Erkenntniß, nicht durch trübe Gefühle, blinde Meinungen und Voraussetzungen oder gar durch Glaubensmandate und Glaubenszwang vermittelt ist. Heißt es in der römischen Kirche: außer der Kirche keine Seligkeit, so ist da die Vermittelung nur die äußerliche, und so wird die Wahrheit zum Irrthum verkehrt. Mittelst der wahren und freien Erkenntniß Gottes nimmt der Erkennende und in dieser Erkenntniß Thätige Theil an der Allgenugsamkeit und Seligkeit Gottes; er findet im Glauben und in der Liebe volle Befriedigung, und so wird auch sein Leben, wie das wahre und ewige, so auch seliges Leben. — Diese verschiedenen subjectiven Bewegungen im Glauben haben aber auch allgemeine, objective Formen hervorgebracht, welches die verschiedenen Religionen sind, wie sie den verschiedenen Völkern angehören. So sind sie auch äußerlich, concret und geschichtlich vorhanden, und der Hauptgesichtspunct in ihrer Betrachtung ist, daß sie eben so viele Stufen sind, über welche die Idee des göttlichen Wesens sich zu entwickeln hatte, um ganz und wahrhaft zu sich selbst zu kommen. Geschichtlich nun kommt so

α) in Betracht die Religion der Phantasie und Meinung. In ihr ist das Seyn nur als Seyn, nicht als Denken, höchstens als das Empfinden bestimmt, somit das Wesen Gottes, welches als Seyn das Denken ist, gleichsam nur von fern geahnet. Der Gegenstand ist der nur vorgestellte, imaginirte; indem das Glauben das Denken so beherrscht, daß es als Denken sich kaum regen kann, ist dieser Glaube Aberglaube, und diese Form der Religion ist das Heidenthum. Da ist der Gedanke, daß Gott in sich selbst und so der selbständige und wahre sey, noch gar nicht, sondern als ein Räumliches ist er

Gegenstand des innern und äußern Sinnes, der Anschauung und Phantasie. Was allein noch berechtigen kann, die verschiedenen Formen von Religion, welche sich auf dieser Stufe finden, z. B. den Fetischismus und die Naturreligion, überhaupt noch Religion zu nennen, ist die darin unbewußt wirksame Idee des göttlichen Wesens. Das Bedürfniß der Religion, welches sich darin kund giebt, ist das allein Achtbare daran, nicht die Art und Weise, wie es sich befriedigt. Die unvollkommenste und unwertheste Vorstellung ist ohne Zweifel die von Gott, wie er an einen bestimmten Ort gefesselt ist und bewegungslos; die Vorstellung von der Freiheit in der Bewegung, wie schon im Gestirn-, noch mehr im Thierdienst, ist wenigstens nicht ohne trübe Ahnung der göttlichen Selbständigkeit. Auch den Gedanken, daß Gott allein aus ihm selbst sey und so der ewige, hat das Heidenthum nicht. Geahnet aber ist dieser Gedanke in der Vorstellung der göttlichen Zeugung, in den Theogonien des Heidenthums. Aber an die Stelle der damit verknüpften Freiheit tritt die herbe Nothwendigkeit, welche das Fatum ist. Am wenigsten kann im Ethnicismus der Gedanke an die Bedürfnißlosigkeit und Allgenugsamkeit Gottes aufkommen. Die Seligkeit der heidnischen Götter ist nur die Macht, alle ihre Bedürfnisse zu befriedigen, nicht die Freiheit von allem und jedem Bedürfniß. In dem Mangel der angegebenen Gedanken ist es nun auch, daß sich das Heidenthum nothwendig aufhebt und alle Wahrheit in ihm nur ein Wahrscheinen und Fürwahrhalten, somit nur ein Meinen ist. Das Aeußerste der Superstition ist der Mangel dieses Bewußtseyns, daß sein Denken nur ein Meinen, sein Glauben nur Aberglaube sey. Kommt es zu diesem Bewußtseyn, so geht das Heidenthum daran nothwendig zu Grunde. Waltet im Phantasiren das Seyn vor dem Denken vor, wie wenn das Wesen Gottes das Seyn als Seyn und nicht als Denken wäre, so kehrt sich nun das Verhältniß um, so daß das Denken vorwaltet vor dem Seyn, wie wenn das Wesen Gottes nur das Denken wäre.

β) Die Religion der Reflexion und des Gedächtnisses. Indem alle Bestimmtheiten des Vegetabilischen, Organischen, selbst die Gestalt am göttlichen Wesen negirt wird, bringt sich der Gedanke von dem Wesen rein als solchem hervor, von einem Seyn, welches rein und allein das gedachte sey. Unterschieden mittelst solcher Reflexion von allen andern Wesen ist es das Wesen aller Wesen, das höchste Wesen; hiemit ist zugleich nothwendig desselben Einheit gedacht. Die geschichtliche Bestimmtheit dieser Religion ist das Judenthum. Es hat in sich den strengen Gegensatz gegen das Heidenthum, ist aber mittelst dieser Negation auch noch mit diesem behaftet. Raum und Räumliches aller Art ist in Gott negirt, aber nur so, daß Gott nicht ist ohne bestimmtes Verhältniß zu demjenigen, was da ist im Raum, zur Welt. Die Raumwelt ist abhängig von Gott, er nicht von ihr. Das göttliche Wesen ist nicht und kann nicht seyn ein Natürliches; die Reflexion unterscheidet hier streng; Gott ist jenseits der Welt und Natur. Aber er ist der Schöpfer Himmels und der Erde. Im Judenthum ist ferner wohl von Gott die Vorstellung, daß er erhaben sey über alle Zeit und Wandelbarkeit des Zeitlichen; aber die Dimensionen der Zeit sind nicht beseitigt und es tritt so an die Stelle des Gedankens von der göttlichen Aeternität der von der göttlichen Sempiternität; in dem Immer und Beständig ist die Beziehung auf Zeitmomente noch nicht getilgt und der Gedanke der Ewigkeit noch nicht erreicht. Das Judenthum hat so auch wohl das Bewußtseyn, daß Gott nicht sey aus einem Andern, aber mit diesem negativen Gedanken erhebt es sich auch noch nicht zu dem positiven, daß Gott sey aus sich, aus Gott; was aus Gott ist, ist nächst der Welt nicht der λόγος, sondern der νόμος. In seiner Freiheit giebt Gott das Gesetz und auf des Menschen Seite ist der Gehorsam. Die jüdische Religion ist wesentlich die des Gesetzes und der Furcht. Sind endlich die heidnischen Götter wohl als Geister vorgestellt, aber nur in der Phantasie, im Geiste des Dichters, so ist zwar

dagegen das Judenthum viel weiter, darin, daß Gott als der Geist gewußt ist, aber dieß Wissen ist doch auch nur ein Vorstellen, ein Denken; Gott ist als der Geist gedacht und anerkannt. Dieß zeigt sich nicht nur darin, daß das göttliche Wesen als das Eine und monotheistisch so bestimmt ist, daß aller Unterschied Gottes von sich außer Gott fällt, d. h. nur der Unterschied ist zwischen Gott und der Welt, sondern andererseits auch darin, daß Gott als der Geist und Schöpfer der Welt doch nur dem einen Volk Israel angehört. Hiedurch ist die ganze Geschichte des Volks mit dessen Schöpfer und Erhalter in eine solche unzertrennliche Verbindung gebracht, daß die Geschichte dieses Volks gewissermaßen auch die Geschichte Gottes ist, und diese Religion eine durch und durch historische. In jüdischer Ansicht ist ebenso alle Theologie eine nur historische, der Geist somit nur als Gedächtniß bestimmt. Gott ist nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs; aber auch der Messias wird kommen. Dem Moment der Vergangenheit ist aller Werth beigelegt, nächstdem dem Moment der Zukunft; die Gegenwart aber geht immer leer aus. Die jüdische Religion ist die des Schmerzes, des unglücklichen Bewußtseyns. Gott ist dem Menschen nahe nur, sofern er der Ferne ist und jenseits der Welt bleibt. Gott und Welt haben in jüdischer Ansicht nur simultanes Daseyn, sie sind neben einander. Es liegt aber eine unendliche Kluft zwischen ihnen, obgleich Gott nicht abläßt, sich zu offenbaren, nämlich durch seine Knechte. Der Knecht Gottes ist aber nicht der Sohn Gottes, wiewohl auch geahnet in jener Vorstellung. Daß Gott so unendlich erhaben ist über die Welt und im Jenseits der Welt, hat auch zur Folge, daß er, seinem Wesen nach der Unerforschliche, Unerkennbare ist, die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniß Gottes nicht anerkannt ist; alle, die jetzt noch in der Christenheit dieser Meinung sind, befinden sich wesentlich noch auf dem jüdischen Standpunct. So zähe und hartnäckig das Judenthum an seinen Vorstellungen hängt, zumal, wo es nicht von der Cultur christlicher Völker umgeben ist und

an den Sitten und Gesetzen derselben Theil nimmt, welches die Volkssage in der Vorstellung vom ewigen Juden ausspricht, der unstät und unruhig umherwandert: so muß er doch endlich sterben, und erst dann gelangt er, nach eben der Volkssage, zur Seligkeit. Röm. 11, 25. Die Wohlthaten, die Gott dem Volk erweiset, sind meist nur leiblicher Art, haben irdische Wohlfahrt, langes Leben ꝛc. zum Gegenstand; daher fast gar keine Spur vom Glauben an die Unsterblichkeit im A. T.

γ) Die Religion des Geistes oder des Glaubens und der Liebe. Ihr ist das Wesen Gottes das Seyn als Denken und so der Geist. Sie hat an Gott weder ein bloßes Natur- noch ein bloßes Gedanken-Wesen. Als der concrete Geist sind Natur und Geschichte in ihm unzertrennlich, und so offenbaret dem wissenden Glauben und gläubigen Wissen Gott sich und sein Wesen in der Natur und Geschichte. Vollendet ist diese Offenbarung da, wo der unendliche Geist selbst in die Endlichkeit und Natürlichkeit eingehet, Gott die menschliche Natur annimmt und mit sich vereinigt. Dieß ist die Stiftung des Christenthums. Der, durch welchen die Religion des Geistes oder des Glaubens und der Liebe in der Welt ihren Anfang nimmt, ist Jesus Christus. Er ist nicht der Glaubende oder des Glaubens auch nur Bedürftige; er ist der Gott-Wissende so, wie Gott sich selber weiß. In diesem göttlichen Recht ist es, daß er den Glauben an ihn zunächst verlangt, als ohne welchen auch kein wahres Glauben an Gott und kein Glauben an den wahren Gott seyn kann. Der christliche Glaube nun hat zum Gegenstand das göttliche Wesen 1) wie es in sich selbst ist. Darin gründet die christliche Vorstellung von Gott als Vater, daß zwischen dem, in welchem er ist, und dem, welcher in ihm ist, absoluterweise kein Unterschied ist. Diese Vorstellung unterscheidet sich vom Heiden- und Judenthum besonders dadurch, daß sie im Begriff auch als Wahrheit gewußt werden kann. Die Vorstellungen der beiden andern Religionen verschwinden und lösen sich auf, wenn

man mit dem Licht der Erkenntniß an sie herangeht. Wenn Viele der Rationalisten Gott als Vater bekennen, so thun sie das nur im Sinne des A. T., wo Gott allerdings auch schon Vater heißt, aber nur wie er Vater der Menschen ist, nicht im Verhältniß zu sich selbst. Selbst das Heidenthum ist nicht ohne diese Vorstellung; sie fällt da ganz aus einander, indem der Vater der Götter nur der ist, der die höchste Macht besitzt. Der, den die christliche Vorstellung Gott den Vater nennt, ist dieses zunächst und zuoberst als Vater des Eingeborenen, durch den, d. h. durch den Glauben an den, als Sohn Gottes, dann auch alle Menschen zu Kindern Gottes *werden* können; sie *sind* es aber nicht, etwa von Natur, sondern sie werden es nur; so sind sie es stets im uneigentlichen Sinn, als adoptirte oder per gratiam, im Vergleich mit dem, welcher Sohn Gottes ist im eigentlichen Sinn. Dieß ist dann 2) die christliche Vorstellung von Gott, wie er *aus* ihm selber ist. Schon der tiefsinnige Athanasius hat es gesagt: damit man nicht sagen dürfte, Gott habe sich selbst gezeugt, welches ungereimt, so werde im Christenthum Gott der Zeugende vorgestellt als Vater, der Gezeugte aber als Sohn. Nur die keine wahre Erkenntniß des göttlichen Wesens zulassende Oberflächlichkeit weiß nichts von Gott, dem Sohn, und stellt die biblischen Aussprüche selbst nur den jüdischen und heidnischen Lehren gleich. Auch das Heidenthum hatte seine Göttersöhne und im A. B. werden die Frommen בְּנֵי יְהוָה genannt. Aber diese Vorstellungen haben zum Gegenstand nur das Verhältniß Gottes zu den Menschen, nicht zu sich selbst. Der christliche Glaube legt allen Unterschied Gottes von ihm selbst in Gott selbst, und da hat der Begriff eine ganz andere Sphäre, als in jenen heidnischen, jüdischen und rationalistischen Vorstellungen. 3) Als Sohn ist Gott von sich als Vater unterschieden, und diese Unterscheidung ist nicht eine äußere, sondern innere; sie ist die Selbstunterscheidung Gottes. Daß dieser Unterschied aber kein Unterschied sey, ist ausgesagt in der christlichen

Lehre von Gott als Geist; er ist der Geist des Vaters und Sohnes; er ist die ewige Liebe und diese das Band zwischen beiden. Ist so die christliche Religion nach dem ersten Moment die Religion der Wahrheit und des Glaubens, nach dem andern die Religion der Freiheit und Liebe, so ist sie nach diesem dritten die Religion des Geistes, in welchem Vater und Sohn Eins sind. Das göttliche Wesen ist das eine und selbige in diesen drei Bestimmungen und Gott somit der Dreieinige. Darin erst, daß die christliche Religion Erkenntniß Gottes als des Dreieinigen ist, unterscheidet sich das Christenthum vom Heiden- und Judenthum, und die Wissenschaft der christlichen Religion oder die Dogmatik hat gar keine andere Aufgabe, als die Entwickelung dieser Lehre zu seyn. Denn ist die Ruhe des Glaubens gestört und dieser durch den Zweifel erschüttert worden, so ist, wie der Zweifel die Vernichtung des Glaubens, so die Wissenschaft die Vernichtung des Zweifels und ebendamit die Wiederherstellung des Glaubens.

Zweiter Abschnitt.

Vom Seyn Gottes.

1. Die biblische Vorstellung.

a. In der Religion unmittelbar ist der Glaube an Gottes Daseyn enthalten; sie selbst ist dieser Glaube. War daher überhaupt schon vor dem Christenthum Religion in der Welt, wie sehr auch noch Superstition, so war sie nicht ohne den Glauben an das Daseyn von Gott oder Göttern. Die Bibel Alten und Neuen Testaments hat es nicht mit Atheisten zu thun. In der Religion unmittelbar ist daher auch das Bedürfniß eines Beweises für das Daseyn Gottes nicht. Es ist nicht unmittelbar das Daseyn, sondern das sittliche Verhältniß Gottes zur Welt, als Vorsehung und Regierung der Welt, was anschaulich gemacht wird durch Hinweisungen auf die Natur und die Weisheit und Güte Gottes in ihr, wie Ps. 8. Ps. 19, 2—5.

Ps. 104. Jes. 40, 21 ff. Hiob 38—41. Matth. 6, 26 ff. So heißt es auch Ps. 14, 2.: Der Herr schauet vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob jemand klug sey und nach Gott frage. Dieß Fragen nach Gott ist nicht ein Fragen nach Gottes Daseyn, sondern ein sittlich bestimmtes Verhalten zu Gott; und Ps. 14, 1. heißt es: Die Thoren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott.

b. Je weniger nun die Religion unmittelbar sich mit Beweisen für das Daseyn Gottes zu schaffen macht, um so mehr ist es ihr um die Unterscheidung des wahren Gottes von den falschen und sogenannten Göttern zu thun. Sie zeigt nicht, daß ein Gott sey, sondern was er sey. So Paulus zu Lystra, da man ihn und Barnabas vergöttern wollte. Apostelgesch. 14, 15 ff.

c. Die Bibel leitet alle Erkenntniß Gottes und ebendamit zugleich des Daseyns Gottes aus der göttlichen Selbstoffenbarung her. Wisset ihr nicht, sagt der Apostel Paulus, daß ihr Tempel Gottes seyd und der Geist Gottes in euch wohnet? 1 Cor. 3, 16. In ihm leben, bewegen wir uns und sind wir. Apostelgesch. 17, 28. Daß ein Gott sey (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), ist in ihnen offenbar (*φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*): denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Röm. 1, 19. Nicht unbekannt mehr sey nun der wahre Gott. Apostelgesch. 17, 23. Aus diesen einfachen Elementen ist

2. die kirchliche Vorstellung entstanden. Auch die christliche Kirche ist und lebt nur in diesem Glauben an Gottes Daseyn. Er steht in und mit ihr als unbezweifelte Wahrheit fest. Aber hier geht dieser Glaube zugleich in die Vermittelung ein, je mehr er selbst in der Welt nicht mehr unangefochten bleibt. Der einfache Christ, als Mitglied der Kirche und als Gläubiger, da in ihm, als solchem, der Glaube an Gottes Daseyn unerschütterlich fest steht, hat das Bedürfniß nicht, sich diesen Glauben noch erst besonders zu vermitteln und zu beweisen. Er hat aber auch den Beruf nicht, vorhandene Zweifel daran

zu lösen und von dem Widerspruch gegen seinen Glauben Notiz zu nehmen. Es ist dieß die Sache der Wissenschaft und derer, welche durch sie sich zu Lehrern der Kirche bilden wollen. Ihr Beruf ist, die Wahrheit zur Gewißheit zu erheben. Die christlich-kirchliche Wissenschaft nun schließt von sich aus

a. den Pantheismus, welcher Gott und die Welt nicht unterscheidet. Er ist der materialistische, wenn er Gott und die Natur identificirt, wie der indische; der realistische, wenn er Gott als die einzige Substanz bestimmend, Denken und Ausdehnung für Attribute Gottes und alles Einzelne für eine Modification dieser Attribute erklärt, wie der Spinozische; der idealistische, der es in der absoluten Identität zu keiner Differenz kommen läßt. Der erstere und zweite, der Pantheismus der Natur, ist mit der christlich bestimmten Idee Gottes am unvereinbarsten, der Pantheismus des Geistes hat oft an die Paulinische Lehre angeknüpft, daß Gott sey Alles in Allem. Aber so enthält er doch noch den Unterschied Gottes und der Welt.

b. Noch mehr schließt die christliche Kirche den Atheismus von sich aus. Er ist einerseits das Denken, andererseits das Wollen, es sey kein Gott. Der erstere ist der theoretische Atheismus, der andere der practische. Woher ist es, daß Mancher, dessen Lehre offenbar atheistisch ist oder zum Atheismus führt, dieß nicht zugeben will? Es liegt ein großes Bekenntniß darin, dieß, daß Atheismus eben so sehr die größeste Unwahrheit, als die größeste Schmach enthält. Das Denken des theoretischen Atheismus ist das rein abstracte, nicht ein Glauben, viel weniger gar ein Wissen: ohne dieses Beides aber ist es ein Lügen. Der theoretische Atheist lügt Andern nur vor, es mangele ihm die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, die er doch wirklich hat. Daher ist der Atheismus nicht an sich schon die Gottlosigkeit; auch kann der Mensch wohl das Unvernünftige denken und sagen, aber nicht glauben. Der Atheist, wenn er von seiner Lüge sich bekehrt, kann und wird daher nicht behaupten, er habe wirklich geglaubt

daß Gott nicht sey, sondern nur, er habe sich überredet und vorgespiegelt, ihm mangele der Glaube an Gottes Daseyn. Eben dieß muß aber auch vorsichtig machen in der Anschuldigung des Atheismus, welche Beschuldigung aus demselbigen Grunde eine Lüge ist. Es ist freilich schwer zu sagen, was den Menschen tiefer erniedrige, ob das wirkliche Leugnen des Daseyns Gottes, welches unmöglich, oder die bloße Lüge, man glaube nicht an einen Gott, welches allerdings möglich ist. Ob es einen theoretischen Atheisten wirklich jemals gegeben, ist sehr zu bezweifeln; aber der practische Atheist ist nicht selten, und nur sofern dieser hinter jenem versteckt ist, kommt auch jener nicht selten vor. Nur um der Ehrfurcht vor Gott und aller sittlichen Bande los zu werden, können Menschen auf das Vorgeben verfallen, an Gottes Daseyn nicht zu glauben, und das entsetzlich Lügenhafte darin ist das Empörende daran. Den Pantheismus und Atheismus von sich ausschließend ist die christlich-kirchliche Lehre

c. Theismus und Monotheismus. Er ist zu unterscheiden vom Deismus, welcher nur der Unglaube ist an göttliche Offenbarung. Der Theismus ist der Glaube der christlichen Kirche an einen Gott, wie dieser Glaube schon in die Wissenschaft übergegangen, und in ihr kommt es nun auch zu Beweisen für das Daseyn Gottes. Nur die, welche die Wissenschaft als solche nicht gelten lassen und das Wissen im Glauben negiren, lassen auch den Beweis für das Daseyn Gottes nicht zu in der Dogmatik; hiemit aber fällt diese selbst von der Stufe der Wissenschaft herab in ein eitles, willkührliches Raisonniren, welches weder der reine unbefangene Glaube mehr ist, noch befriedigend für den Denkenden, weil ganz unberechtigt und ungerechtfertigt. Noch häufiger, als die Verzweifelung an der Vernunft und Wissenschaft, liegt Hochmuth dahinter, nämlich die Meinung, im unmittelbaren Glauben, welcher nicht zweifele, die Wahrheit, daß Gott sey, weit sicherer zu besitzen, als im Wissen, das durch den Zweifel hindurch müsse, und so wird das Beweisen

des Daseyns Gottes nicht selten auch, wie als überflüssig, so fast als ein Verbrechen vorgestellt. Allein der Glaube an Gottes Daseyn, d. h. das unmittelbare Wissen, hat der Theolog noch mit dem Christen überhaupt gemein; aber die Wahrheit des Glaubens auch durch die wesentlichen Mittelglieder der Erkenntniß hindurchzuführen und sie somit auch als Wahrheit nicht darin blos zu fühlen oder sich vorzustellen, sondern zu wissen als solche, das ist nicht die Sache des Glaubens, sondern der Wissenschaft, und die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, verhindert dieß Bestreben so wenig, daß sie es vielmehr begünstigt; denn sie läßt die Wissenschaft in sich zu. An das Daseyn Gottes glaubt der Theolog wahrhaftig eben so gut, als der Christ; aber darum verzichtet er in der Wissenschaft nicht auf die Wissenschaft, wie so Viele nur aus Hochmuth thun oder aus Armuth, nämlich an Gedanken; so ist es nur Bettelstolz, der sich darin ausspricht. Geht nun die Wissenschaft daran, das Daseyn Gottes zu wissen, so heißt das nichts Anderes, als sie geht darauf aus, sich das Wissen von Gott, als dem Daseyenden, welches als Glauben ein unmittelbares Wissen war, auch zu vermitteln, und diese vermittelte Erkenntniß ist der Beweis. Die Vorstellung, daß Beweisen soviel sey, als etwas in seiner Realität durch Anderes oder Höheres nachweisen, konnte mit Recht streiten gegen das Unternehmen, das Daseyn Gottes zu beweisen, denn durch Anderes und Höheres, als Gott, ist sein Daseyn nicht zu beweisen. Aber diese Vorstellung verkennt die logische Natur des Beweises. Die Wissenschaft hat das Geschäft nur, diese Wahrheit auch in ihrer Gewißheit zu haben; zur Gewißheit aber gehört das Wissen. Es tritt an dieser Seite die Bedeutung der Philosophie in der Theologie hervor; wer daher von jener in dieser nichts wissen will, wie Reinhard und Schleiermacher von ihren sonst verschiedenen Standpuncten thun, wird auch die Beweise für das Daseyn Gottes nicht zulassen. Zur Voraussetzung hat daher der Begriff oder Beweis für das Daseyn

Gottes einerseits nothwendig die Idee Gottes, das Wissen vom Wesen Gottes, und wenn diese Lehre die Bewegung ist in der absoluten Idee vom Seyn zum Denken, so ist die Lehre vom Daseyn Gottes die eben so nothwendige Bewegung in derselben Idee vom Denken zum Seyn. Es muß daher nothwendig in der Dogmatik die Lehre vom Wesen Gottes der von dem Seyn Gottes vorhergehen. Wer fragt, ob Gott sey, der muß die Idee des göttlichen Wesens schon haben; denn es ist Gott und kein Anderer, nach dessen Daseyn er fragt; in beiden Bewegungen ist dieselbige nur von einer andern Seite gefaßt. Je nachdem die Idee des objectiven Daseyns Gottes von ihrer realen oder idealen Seite gefaßt wird, so hat sich danach auch eine verschiedene Bezeichnungsart Gottes für die Vorstellung gebildet. Im Mosaismus ist der Name des seyenden Gottes besonders von jener Seite des Seyns gefaßt in dem Wort: Jehovah (von הָיָה), der Seyende, und damit der Heilige, Unaussprechliche. Es wird hauptsächlich auf die Objectivität und Realität der Idee des göttlichen Wesens gesehen, und es geht davon aus der Eifer im Mosaismus, diesen Gott als das höchste Wesen, als den alleinseyenden und mächtigen zu bekennen, und ihn den nichtseyenden, falschen und schwachen Göttern des Heidenthums entgegenzusetzen. Im Christianismus hingegen hat die Idee eine andere Bestimmung, nämlich vorzüglich die der Subjectivität und des Denkens: denn hier ist Gott selbst, als Object auch als Subject, Gott als Mensch geworden anerkannt, und in diesem Sinne nimmt der Hellenismus des N. T. das alte griechische Wort θεός, welches abzuleiten ist von θεάομαι, schauen. Das Schauen hat eine Beziehung auf das Wissen; dieses bezieht sich weniger auf das Seyn unmittelbar, als vielmehr auf das Wahr- und Gewiß-Seyn der Idee. Die Wahrheit selbst aber ist die Einheit des Begriffes oder Wissens mit dem Seyn und Gegenstande, und ist somit in jenen Bezeichnungen nur einseitig vorgestellt. Aber es hat das Wissen vom Daseyn Gottes, wie einerseits die

Idee, so andererseits auch den Zweifel zu seiner Voraussetzung. Alles Fragen ist ein Zweifeln, ein Ungewißseyn, und wie kann man dieß irgend Einem gewaltsam verwehren? Diese Frage bezeichnet schon im unmittelbaren Glauben das Erwachen der Reflexion, und ist der Trieb dahin, daß das unmittelbare Wissen, welches der Glaube ist, ein vermitteltes werde. So ist dann der Beweis für das Daseyn Gottes nichts anderes, als der Versuch, daß das Wissen von Gott wirklich werde. Der Glaube an das Daseyn Gottes ist schon ein Wissen, aber ein unmittelbares. Wäre nun dieses unmittelbare schon das wirkliche Wissen, und mehr als nur das im Glauben verborgene, so ließe es auch den Zweifel nicht in sich zu; dieses aber, daß im Glauben als solchem noch die Möglichkeit des Zweifels ist, macht eben das Wissen nicht zum Wissen, sondern zum Glauben: denn im wirklichen Wissen ist der Zweifel verbannt und es selber ist die Verbannung, Vertilgung des Zweifels. Hiedurch nun, daß es den Zweifel zu seiner Voraussetzung hat, erhält das Wissen den Schein einer geringeren Dignität, als das Glauben; aber jenes vermittelte Wissen steht darum doch höher, als dieses unmittelbare, weil es den Zweifel auch überwunden und die an sich seyende Wahrheit auch in die Gewißheit für sich verwandelt hat. Das reine Interesse dessen, in dessen Glauben sich der Zweifel erhebt, ist selbst kein anderes, als daß es zum Wissen komme, und es hat die Anweisung darauf in sich selbst und in der Reinheit dieses Interesses, welches ein ganz theoretisches, das Interesse an der Wahrheit ist. Der unreine Zweifel hingegen ist der, welcher sich aus einem unsittlichen Grunde erhebt, und der Zweifel dessen, der freilich das größte Interesse dabei haben kann, den Zweifel zum Leugnen zu steigern und nicht zum Wissen. Es giebt aber noch in der Mitte zwischen dem Leugnen und Wissen einen Zustand, welcher der allergefährlichste ist, weil die Natur des abstracten Verstandes. So scheinen die meisten Menschen nur des Daseyns Gottes gewiß zu seyn, aber nur,

so lange sie nicht darüber nachdenken, nur im Fühlen und Vorstellen bleiben; sobald die Reflexion beginnt, ist ihnen der Zweifel da, und nun entsteht die Unruhe, wenn sie des Zweifels, wie er aus der Verworrenheit des Denkens in der Idee hervorgeht, sich bewußt geworden, sie greifen nach sogenannten Gründen für diese Wahrheit herum und gerathen darüber nur immer tiefer in die Abgründe des Zweifels. Der Uebergang in die strenge Wissenschaft ist da die einzige Rettung, das Einzige, was den Frieden und ebendamit den Glauben in seiner Integrität wiederherstellen kann. Hier wird dem Zweifel offen und frei ins Angesicht geschaut, ja er selbst, wo er noch nicht ist, erzeugt, damit es zum Wissen komme. Wer nicht zweifeln will, muß nicht an die Wissenschaft gehen. Sie hat die Kritik und mit ihr den Zweifel zu ihrer Voraussetzung. Aber die Wissenschaft ist nicht etwa nichts, als Kritik; so wäre sie nur das Bestreben, es bei dem Zweifel bewenden zu lassen, den Widerspruch an alles Vernünftige zu setzen, Zweifel über Zweifel zu erregen, ohne sie doch auch aufzulösen und zu beseitigen. Dieß ist in der Wissenschaft das Thun des abstracten Verstandes, die Lust der Schlange, welche den Zweifel an Gottes Verbot in die Brust des ersten Menschen warf und es dabei bewenden ließ, die negativ-vernünftige Dialectik, welche zum Denken aufregt, aber es nicht auch zum Wissen kommen läßt und die Wahrheiten der Religion in suspenso erhält. Zu den großen Resultaten der positiv-vernünftigen, wissenschaftlichen Erkenntniß hingegen gehört vorzüglich die Gewißheit und Sicherheit, daß es zum Wissen vom Nichtseyn Gottes nicht kommen kann. Dieser Beweis ist in sich unmöglich, so groß auch der darauf verwandte Scharfsinn oder die Lust des Zweifelns und Leugnens sey. Und darauf gründet sich weiter die schon bemerkte Gewißheit, daß es einen theoretischen Atheisten nie gegeben habe: denn dieses kann er nur als der Unwissende seyn, nicht als der Wissende. Der practische Atheist hingegen ist täglich zu finden: denn er ist der das Daseyn Gottes mittelst

seines Zweifels leugnende so, daß dieses Zweifeln und Leugnen eine eigene Schlechtigkeit zum Grunde hat und auch nicht einmal der Versuch entsteht, das, was er nur practisch leugnet, auch zu beweisen. Jener Zweifel hingegen, welcher äußerlich die Möglichkeit, das Daseyn Gottes zu beweisen, bedingt und ohne den es dazu nicht kommen kann, kommt aus der Idee der Wahrheit selber her und ist in ihr der zum Wissen treibende Stachel; er hat seinen Grund in der noch nicht sich selbst entwickelnden Idee Gottes; er kommt hervor, wo unser Wissen einerseits nicht ein so unmittelbares, wie die sinnliche Wahrnehmung, andererseits auch noch kein vermitteltes und uns gewordenes ist durch die eigene Vermittelung, und die Hebung des so entstandenen Zweifels ist allein die Durchbildung des Denkens zum Begriff.

3. Begriff dieser Lehre. a) Die verschiedenen Beweise und die Kritik derselben. b) Der Beweis selbst. c) Das Wissen von Gottes Existenz oder die Religion und ihr Ursprung.

A. Unter den Beweisen für das Daseyn Gottes ist a) der erste der aus der Geschichte im Allgemeinen. Es ist dieß das argumentum a consensu gentium. Dieß Argument findet sich schon bei Plato (de legg. 10.) und Aristoteles (de coelo I, 3.), und ihnen folgend hat Cicero schon auf dasselbe ein großes Gewicht gelegt. Nulla gens tam fera, nemo omnium tam immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio. De Nat. Deor. I, 16. und: Quae est gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum. Quaest. Tusc. I, 13. Seneca ep. 117. Der kirchliche Cicero, Lactantius, Instit. div. I, 2., hält sich auch daran. Der consensus gentium wird hier als consensus omnium gentium genommen. b) Noch mehr wird in der christlichen Kirche der Beweis für das Daseyn Gottes geführt aus der besondern Geschichte und historischen Thatsache, welche die Offenbarung ist. Sie ist eine göttliche Wirkung, und aus ihrer Wirklichkeit wird auch auf die der wirkenden Ur-

sache geschlossen. Diese Geschichte hat zum Inhalt die Geschichte, welche die des Volkes Gottes ist. Als diese göttliche Offenbarung wird die der Bibel betrachtet. Die Wunder insonderheit, von denen diese Offenbarung begleitet ist, gaben für die zunächst, welche sie unmittelbar erlebten, den Beweis ab für das Daseyn Gottes. Schon Moses gebraucht die Wunder, um die Israeliten und Aegyptier zu überzeugen, daß Jehovah sey. Dieselbige Ueberzeugung wird durch die Wunder bewirkt in denen, welche die Nachricht davon aus den als glaubwürdig anerkannten Berichten der Bibel schöpfen. So besonders Storr im Lehrbuch der Dogmatik S. 262. oder Doctrina christ. p. 91. und Flatt in den Beitr. zur christl. Dogmatik und Moral I, S. 7. c) Der Beweis aus der Vernunft. Als dieser Vernunftbeweis ist er ein mannigfaltiger, und man hat bald nur auf den einen und anderen, bald auf die Verbindung aller alles Gewicht gelegt. Er ist der kosmologische, der physico-theologische, der teleologische, der moralische und der ontologische Beweis. Die Theologie hat sich in der Führung dieser Beweise jederzeit mit der Philosophie vereinigt, bis sie in der neuern Zeit durch Kant zuerst einer genauern Kritik unterworfen wurden, welche selbst mit dem Zweifel an der Möglichkeit eines andern Beweises, als des moralischen, endigte. Und durch das Feuer einer solchen Kritik muß allerdings die Wissenschaft nothwendig hindurch. Diese Kritik ist erst vollständig durchgeführt worden von Hegel in der Schrift von den Beweisen für das Daseyn Gottes im Anhang des zweiten Bandes der Religionsphilosophie. Womit zu vergleichen die Abhandlung von Daub über die Beweise vom Daseyn Gottes, 3. Bd. s. Vorles.

Kritik dieser Beweise.

a) Das argum. a consensu gentium. So lange die bloße Erfahrung, als solche, den eigentlichen Kern dieses Beweises ausmacht, ist die Kraft desselben allerdings sehr schwankend und unzureichend, und mit Recht erinnert schon Cotta bei

Cicero gegen das Argument, daß man doch wohl auch Völker finde von solcher Wildheit, daß sie auch nicht die geringste Ahnung hätten von einem höheren Wesen. Wir müßten, falls jene Beweisart gelten sollte, die ganze Sache auf die Berichte der Reisenden, auf zufällige Entdeckungen des Gottesdienstes bei wilden Völkern und ihre Nachrichten davon ankommen lassen. Und hat es nicht wirklich Reisende gegeben, welche irgendwo in einem Winkel der Welt Menschen entdeckt haben wollten, bei denen durchaus keine Spur von Verehrung eines höhern Wesens anzutreffen war, für dergleichen z. B. die Pescheräh's angesehen worden? So uns an die Erfahrung und an bestimmte Erfahrungen haltend, müßten wir zuletzt unsern Glauben an Gott auf den Glauben an Menschen bauen. Und ist nicht selbst nicht blos das Leugnen, sondern auch das Bekennen eine Sache von allen Menschen, die Uebereinstimmung aller in jenem und diesem etwas an und für sich Zweideutiges; können nicht Alle sowohl, als die Einzelnen irren (errare humanum est); der Irrthum z. B. von der Bewegung der Sonne um die Erde, wie viele Jahrhunderte hat er geherrscht; kann nicht die Nachricht und der Bericht darüber in sich falsch und unwahr, die Beobachtung unrichtig angestellt, absichtlich verfälscht seyn? (mundus vult decipi); dieses sind auch Erfahrungen, und stellen sich jener Erfahrung und Wahrnehmung gegenüber. Die Erfahrung also läßt Beides zu, das Behaupten und Leugnen einer solchen Thatsache, daß kein Volk sey ohne den Glauben an Gott. Es ist eben der Begriff der Erfahrung selbst, aus welchem hervorgeht, daß wir ihr unsere Erkenntniß Gottes nicht verdanken, und so kann auch, daß Gott sey, Niemand erfahren; sondern daß der Glaube an Gottes Daseyn ist in der Erfahrung, verdanken wir nicht ihr, sondern vielmehr Gott selbst, durch den das Menschengeschlecht so geschaffen ist, daß es ohne Erkenntniß Gottes gar nicht seyn kann. Nur also weil Gott existirt, existirt auch die Uebereinstimmung aller Menschen im Glauben

an Gottes Daseyn, und in diesem Glauben an Gottes Daseyn sagen wir mit positiver Gewißheit, daß, wo ein Mensch lebt und in ihm eine vernünftige Seele, auch ihm der Glaube an einen Gott nicht mangeln werde. Aber so ist es ja nicht die Erfahrung mehr, sondern die Vernunft, in und mit der dieser Glaube gesetzt ist, und nur, wo sie zu irgend einem Grade der Wahrheit und Klarheit des Selbstbewußtseyns sich entwickelt hat, ist auch der Glaube an Gottes Daseyn zu finden. Ist also bei irgend einem Volk noch keine Spur von Opfer und Gottesdienst entdeckt worden, so ist es entweder unrichtig beobachtet worden, oder die Horde bestand nicht aus wahren Menschen, und stand noch näher der Thierheit, als Menschheit; mit der Ausbildung seiner Vernunft kommt dieser Glaube unausbleiblich hervor. Aber auch die Erfahrung selbst, daß alle Menschen und Völker in diesem Glauben übereinstimmen, ist nicht zu gründen auf die Vernunft an und für sich, sondern darauf, daß es den Menschen durch Gott unmöglich ist, zu seyn wahre, vernünftige Menschen, ohne im Glauben an Gottes Daseyn übereinzustimmen, und daß Gott sich den Menschen in der Vernunft zu erkennen gegeben und geoffenbaret hat. Die Erfahrung ist nicht die Mutter der Wahrheit; sondern darum, weil etwas wahr ist in sich selbst, wird und muß es auch erfahren werden; die Erfahrung ist die Tochter der Wahrheit. Der consensus der Völker kann nicht seyn das Princip einer Demonstration für das Seyn Gottes, sondern nur eine Declaration der Wahrheit, die schon vor dieser an und für sich diese Wahrheit ist. Aber indem sie so an und für sich ist, so muß sie sich auch äußerlich und geschichtlich zeigen, und dieses Geschichtliche ist nur das Zeugniß für sie selbst, die ursprünglich durch sich ist. Sie ist die ewige Wahrheit, und darin ist begründet, daß alle Völker darin übereinstimmen, daß Gott sey. Weit gefehlt also, daß dieser consensus einen Grund gebe für den Glauben oder das Wissen, daß Gott sey, begreift sich vielmehr umgekehrt erst aus

diesem Glauben oder Wissen, daß jener consensus da seyn müsse. So hat und erhält denn allerdings dieß argumentum einen hohen Rang und weiset die substanzielle Idee im Leben aller Menschen und Völker nach, und so wird die Erfahrung zwar nicht zu einem argumentum, aber doch zu einem exemplum dieser der Menschheit nothwendigen Ueberzeugung und gleichsam zum hellen Widerschein dessen, was in der Substanz der Menschheit sich als wahr und nothwendig bekundet hat. Indem nun aber dieß Argument aus der Erfahrung in die Offenbarung zurückgeht, hat es als einziges Argument sich selbst entkräftet.

b) Der Beweis aus der göttlichen Offenbarung. Er ist hier zu nehmen in der Bestimmtheit, wie er sich oben gegeben hat, als Beweis aus der besondern und bestimmten Erfahrung und Geschichte, welche die göttliche Offenbarung ist an das Volk Gottes im Alten und Neuen Bunde. Gegen das Beweisende eines solchen Arguments für das Daseyn Gottes läßt sich nun sogleich erinnern, es müsse doch wohl der Mensch, um aus den Thatsachen der Offenbarung die Gewißheit der Existenz Gottes zu entnehmen, die Idee von Gott bereits haben; mit dieser muß er die gegebene Offenbarung vergleichen, sonst kann er nicht wissen, ob die sich offenbarende Existenz die göttliche sey oder nicht. Glauben, daß Gott sich geoffenbaret habe, kann der Mensch nicht eher, als bis er sich von der Existenz eines solchen sich offenbarenden Wesens überzeugt hat. Er wäre also vor solcher Offenbarung schon da, wohin er durch diese erst kommen sollte, nämlich zur Anerkennung des Daseyns Gottes gelangt, und der Beweis wäre somit eine petitio principii. Soll aber das Argument, nach Bretschneider, nur für den Gültigkeit haben, der schon an die Offenbarung glaubt, so ist nicht abzusehen, wozu ein solcher, wenn er dieser gläubige Christ ist, desselben bedarf, und wie der Theolog dadurch weiter geführt oder befriedigt werden soll. Eine Philosophie der Offenbarung

vollends, welche von der Thatsache und Autorität der Offenbarung ausgeht und sich dahinter zurückzieht, geht voraussetzungsweise zu Werke, statt die Idee der Offenbarung selbst erst in ihrem ewigen Grunde begründet nachzuweisen. Wenn aber ferner allerdings durch Offenbarung seines Wesens Gott seine Existenz bewiese, so wäre damit doch noch nicht dargethan, daß dem Menschen auch möglich wäre, ihn in solcher Offenbarung zu fassen und sie aufs bestimmteste als wirkliche göttliche Offenbarung von allem Andern zu unterscheiden. Nach der bestimmten Vorstellung von solcher Offenbarung ist sie ein Geschehenseyn zwar in der Natur, aber nicht durch die Natur und ihre Macht, ein Geschehenseyn im Menschen, im Bewußtseyn desselben, aber nicht durch den Menschen: denn es ist das Sich-Offenbaren Gottes. Somit, indem Natur und Bewußtseyn und aller Antheil von dieser Seite daran negirt wird, ist die Vorstellung von der Offenbarung die von einem Wunder. Aber so ist alles Wissen daran negirt, der Glaube an Gottes Daseyn aber findet bereits darin statt und wird nicht erst durch den Glauben an Wunder hervorgebracht, sondern nur an diesem bereits vorhandenen Glauben an die Existenz Gottes hat aller Glaube an Wunder erst seine Wahrheit. Wenn aber dazu das Bewußtseyn erwacht und die Reflexion sich geltend macht, und ebendamit der Zweifel eintritt, wird es leicht, auch jene Vorstellung von der Offenbarung, als einer einzelnen, entstandenen und vorübergegangenen Begebenheit, ins Schwanken zu bringen, wie es der neuere Rationalismus zur Genüge gethan hat. Es wird nachgewiesen, daß jene Offenbarung in der patriarchalischen Zeit unter der Form irgend eines Innerlichen, z. B. einer Vision, eines Traums, hervortritt und doch als unmittelbare göttliche Eingebung dargestellt. In der Mosaischen Periode ist das Wunder schon mehr in äußerlicher Weise vorhanden. Die Offenbarung als eine solche, besondere, bestimmte Begebenheit ist zugleich eine Thatsache in einer besondern, bestimmten Zeit und für irgend einen

Menschen; sie hätte also die Zeit und ihren Verlauf zu ihrer Bedingung. Das Thun Gottes aber als das des unbedingten und absoluten Wesens kann ebensosehr nur ein unbedingtes und absolutes seyn. Gott ist nicht für irgend eine Zeit allein oder für irgend einen Menschen allein, sondern der in aller Zeit und allenthalben für alle Menschen und Völker Wirkende, und das Ungleiche und Verschiedene in der göttlichen Offenbarung oder das Geschichtliche ist nur die Verschiedenheit der menschlichen Empfänglichkeit dafür und fällt somit auf die subjective Seite. Die Wendung endlich, welche dem Beweis der Existenz Gottes aus Offenbarung gegeben wird durch die rationalistische Meinung, es würde allerdings wohl auch die menschliche Vernunft durch sich allein auf diese Gewißheit gekommen seyn, nur nicht so früh, setzt voraus, daß Gott selbst in seiner Offenbarung und durch dieselbe den Menschen nur mit demjenigen überraschte, was er an sich auch wohl ohne Offenbarung hätte finden können; sie nimmt die Offenbarung als etwas ganz Zufälliges, nicht Nothwendiges, und ist eigentlich schon der Uebergang nach der andern Seite, an welcher die Vernunft allein den Beweis für Gottes Daseyn führt.

c) Der Beweis aus der Vernunft. Er ist in seiner Strenge die Behauptung, daß schon durch die menschliche Vernunft und nicht durch göttliche Offenbarung dem Menschen möglich sey, des Daseyns Gottes sich zu versichern. Was nun durch Vernunft erkannt werden kann, ist einerseits die Natur oder allgemeiner die Welt, und andererseits die Vernunft selbst. In der erstern Beziehung würde die Natur und Gott entweder als ganz eins und dasselbe, oder die Natur als verschieden von Gott betrachtet werden können. Der erstere Weg wäre der pantheistische; aber dieser wäre nicht eigentlich ein Beweis zu nennen für Gottes Daseyn, wie denn überhaupt der Beweis des Daseyns Gottes in allen pantheistischen Systemen nicht vorkommt (Gott als Substanz, Ursach, Zweck des Seyenden). Die Voraussetzung

ist in und mit der Frage nach Beweisen für das Daseyn Gottes vielmehr die, daß Gott und Welt nicht einerlei, daß sie verschieden seyen; sonst wäre die sinnliche Evidenz, welche uns vom Daseyn der Welt und Natur überzeugt, schon hinreichend, um uns vom Daseyn Gottes zu überzeugen. Wird aber nun auch die Welt als verschieden genommen von Gott, so würde eine verständige Welt- und Natur-Betrachtung, etwa im Sinne der Kantischen Kritik, leicht das Ergebniß haben: der Mensch erkenne die Natur nur so, wie sie für ihn ist, d. i. wie sie ihm erscheint, nicht aber, wie sie an sich ist. Die Idee Gottes nun ist nothwendig die Idee von dem an und für sich seyenden, nicht erscheinenden Wesen. Sollte nun, wie im physico-theologischen Argument, aus der Natur, ihrer Schönheit und Pracht, der Beweis für das Daseyn Gottes hervorgehen, so müßte sie nicht nur die Erkenntniß der Natur seyn, wie sie an und für sich ist, sondern auch, wie sie, indem sie an und für sich ist, nicht blos für den Menschen, sondern auch für Gott, wie sie die Natur durch ihn und nicht durch sich ist. Bis dahin aber reicht das in der Kantischen Philosophie ausgemessene Erkenntnißvermögen des Menschen nicht, welches auf die Erscheinungswelt beschränkt, vom Ding an sich hingegen nichts weiß. Wollte man sich dann weiter auf die Kategorie der Causalität berufen und auf das Gesetz, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, wie im kosmologischen Argument geschieht, so würde dadurch wohl auf den Gedanken an einen Urheber der Welt als Weltbaumeister, aber noch nicht auf den Gedanken an einen allmächtigen Schöpfer der Welt zu kommen seyn, und die Kritik, indem durch jene Wendung das Argument über die Erscheinung hinausgeht und sich auf eine supramundane Ursache, als Urheber, beruft, erklärt das für unbefugt und transscendent, für eine Vorstellung, welche nur subjective Gültigkeit hat. Höher geht daher das teleologische Argument, indem es die Natur nicht als Erscheinung, sondern als Zweck, mithin als Begriff, nimmt, und von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf

die Weisheit eines Gottes schließt und die Gedanken Gottes in ihr aufsucht. Allein auch so ist doch, nach der Kritik der Urtheilskraft, der Zweck nicht der an und für sich seyende, sondern gleichfalls nur der erscheinende, und es ist uns eben so unmöglich, die Natur zu erkennen, wie sie Zweck an und für sich sey, als wie sie überhaupt an und für sich ist. Wir kennen die Natur in ihrer Zweckmäßigkeit nur, wie sie Zweck für uns ist, und nicht, wie sie es ist für ein Wesen außer uns und ihr. Den Zweck Gottes kennen wir nicht; hiemit ist diesem Beweise der nervus probandi durchgeschnitten. Wird aber nun, zum Behuf eines Beweises für das Daseyn Gottes, die Vernunft selbst sich gegenständlich, so würde es nun heißen: mittelst der Vernunft kann aus der Vernunft selbst unmittelbar bewiesen werden, daß die Idee von Gott Realität habe. Die Vernunft selbst aber könnte betrachtet werden theils in der Beziehung auf das Wissen, theils auf das Wollen, oder als theoretische und practische Vernunft. An jener theoretischen Seite steht der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, auf den schon Kleanth nach Sextus Emp. (adv. mathemat. IX. 38 sqq.), Plato (Philebus T. IV. p. 233. edit. Bipont.) und Augustinus (de libero arbitrio II. 15) kamen, und der zuerst von Anselmus speculativ entwickelt worden, hierauf von Carteſius, Leibnitz, zuletzt von Moses Mendelssohn in den Morgenstunden. Es wird darin aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens das Daseyn desselben gefolgert: denn da die Existenz auch eine Vollkommenheit und Realität ist, so kann das vollkommenste Wesen auch dieser Vollkommenheit nicht ermangeln. Allein so ist das Daseyn als eine Eigenschaft betrachtet und nur das complementum des Begriffs, wodurch er vollständig wird, und es folgt nur daraus, daß, wenn von der Vernunft das allervollkommenste Wesen gedacht wird, es nur so und nicht anders nothwendig gedacht werden müsse. Aber aus dem bloßen Gedanken, sagt Kant, läßt sich die Realität desselben nicht herausklauben. Auch Schelling

hält sich wesentlich an dieser Seite, und es ist das Resultat seiner sogenannten negativen Philosophie, worin er alles erneuert hat, was von dem alten Standpuncte, der das Denken und Seyn aus einander hält, längst vorgebracht worden. Das Hauptresultat einer Kritik der reinen Vernunft bei Kant und in Uebereinstimmung damit bei Schelling ist gewesen, daß ein solcher theoretischer Vernunftbeweis für die Existenz Gottes unmöglich sey, und diese Unmöglichkeit wird erkannt, indem die Natur der Vernunft erkannt wird. Die Vernunft ist wohl das Vermögen der Ideen; aber die Gegenstände derselben sind die Dinge, wie sie an und für sich sind, also das Unbedingte und Absolute. Die Vernunft hat davon eine Idee: aber die Objecte, die sogenannten Dinge an sich, sind bloße Gedankendinge; ihre Wirklichkeit gehört in das Reich der Möglichkeit; jene ist nur die im Denken. Was Kant von dem bloßen Gedanken und Begriff sagt, es lasse sich daraus allein das Seyn und die Realität nicht herausklauben, gilt hier sogar von der Idee: denn sie ist zum bloßen Denken, zum Ideal heruntergesunken. Aus einer solchen Idee und deren Begriff durch theoretische Vernunft ist freilich das Daseyn Gottes nicht nachzuweisen. Noch weniger aber durch die Auskunft, welche die Kantische Philosophie nun als Surrogat in der practischen Vernunft oder im Wollen an die Stelle von jener setzt; denn diese ist noch viel unbefriedigender für die theoretische Erkenntniß. Das Daseyn Gottes wird gleichsam äußerlich nur herbeigezogen, um den Widerspruch zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit auszugleichen. Das Sollen, obgleich daselbst für ein unbedingtes und absolutes genommen, ist doch kein Seyn, und die Sittlichkeit selbst, welche nun zum Fundament des Beweises für das Daseyn Gottes gemacht wird, so daß dieses ein Postulat der practischen Vernunft ist, hat keine Vollendung und Wirklichkeit, ist nur ein Fortschreiten ins Unendliche, das nicht zum Ziel kommt. Ein Wissen vom Seyn Gottes und der Beweis dafür ist also nach diesem allen unmöglich, und diese Un-

möglichkeit ist eine in der Kritik der Offenbarung und Vernunft begriffene. Ein Glaube aber bleibt übrig; der Glaube, daß Gott sey, ist dem Menschen nothwendig, und die Kritik der practischen Vernunft ist das Wissen dieser absoluten Nothwendigkeit; dieser Glaube der Religion hat aber zu seinem Fundament die Moral und die Sittlichkeit. Das Resultat der Kritik ist nicht ein Leugnen des Daseyns Gottes, sondern nur der Möglichkeit eines genügenden Beweises dafür. Ist nun dabei zu verbleiben? kann es dabei in der Wissenschaft sein Bewenden haben? Hiemit müßten wir erst, wie jene Kritik thut, allem wahrhaftigen Wissen von Gott entsagen. Es ist vielmehr anzuerkennen, daß diese Kritik auf dem Standpuncte des abstracten Verstandes ihre volle Befriedigung hat für alle, welche sich darauf stellen und beschränken. Die Vernunft ist hier in Beziehung auf das Wissen wohl das Erkenntnißvermögen, aber als solches nicht Vernunft als solche, sondern unter der Form des Verstandes oder nur als Verstand. Er aber ist das endliche Denken, und in Beziehung auf dieses gilt es vollkommen, daß es das unendliche Seyn Gottes im Wissen nicht zu erreichen vermag. Als Uebergang aus dem negativ-vernünftigen Standpuncte, welcher der des Verstandes ist, in den positiv-vernünftigen oder speculativen Standpunct, ist daher noch kurz eine Kritik jener Kritik vorzunehmen. Es ist vor allem leicht zu erkennen, daß die Kantische Kritik selbst es nicht mit dem in sich wahren Begriff der Vernunft und Offenbarung zu thun hat, sondern nur mit einer Vorstellung, welche sie dann nicht ohne Grund und sogenannte gute Gründe bestreitet. Es ist nicht der reine Begriff der Offenbarung, von welchem hier ausgegangen und der doch als der einzige vorausgesetzt wird; sondern, was da so genannt wird, ist nur eine Begebenheit, die entstanden und vergangen ist, also eine Endlichkeit. Indem der Begriff der Offenbarung auf eine solche Vorstellung von der Offenbarung beschränkt und in dieser Beschränkung als untauglich zu einem Beweise für das Daseyn Gottes verworfen

wird, so wird in Wahrheit nur gegen die Vorstellung von einem solchen Geschehensein in Wundern, in Weissagungen argumentirt. Gegen eine solche Beschränkung und Vorstellung, welche die göttliche Offenbarung in das Gebiet der Wunder verweiset, hat die Kantische Kritik Recht. Ihr Unrecht ist nur, daß sie selbst dabei stehen bleibt und sich nicht zum wahren Begriff derselben erhebt. Mit jener einseitigen Vorstellung wirft sie die Offenbarung selber weg, wie Schelling, um die Offenbarung zu behaupten, die Vernunft verwirft und die Offenbarung für ein Nichtvernünftiges ausgiebt, und das ist beides gleich. (S. meine Schrift gegen S.) Vielmehr ist das Offenbare erst das Wahre: denn das noch Verborgene, mithin das Nicht-Offenbare, ist auch das noch nicht Wahre und wird als solches höchstens in der Idee geahnet. In dieser Ahnung ist es noch nicht das Wahre, sondern erst als das Offenbare, als solches aber zugleich das Gewußte, zunächst im Glauben und sodann im Begriff. Denn nicht nur, daß es, wie im Glauben, an sich offenbar ist, sondern auch, daß es sich selbst offenbar ist, ist das Wahre, und darin ist das Offenbare zugleich das Vernünftige, hat so erst die Form des Vernünftigseyns. Die göttliche Offenbarung ist absolut vernünftig, und der Gegensatz somit in dem Dilemma des Entweder — Oder, in welchem Gegensatz auch die Kantische Philosophie, als Reflexionsphilosophie, stehen bleibt, als unwahr beseitigt. Andererseits die Vernunft in ihrer Trennung von der Offenbarung, was ist sie in Beziehung auf das Wissen des Ewigen mehr, als abstracter Verstand? Als dieses endliche Denken kann sie das Unendliche nicht wahr machen, nicht das Medium einer Erkenntniß des göttlichen Daseyns seyn. Sie hat in der Kantischen Kritik selbst die Entdeckung gemacht, daß sie aus sich das Daseyn Gottes nicht wahr machen könne, und das Daseyn Gottes, als Postulat der practischen Vernunft, ist nur eine moralische Hypothese. Nur die Vernunft vielmehr in ihrer Einheit mit der Offenbarung ist im Stande, den vernünftigen

Beweis für das Daseyn Gottes zu führen. In dieser Einheit aber ist sie das Wissen, in der Wissenschaft das speculative Wissen.

B. Der Beweis selbst. Wie das Wesen Gottes ist das Seyn als Denken, so ist unter Existenz Gottes zu verstehen das Denken als Seyn, oder die Gewißheit, daß Gott in sich selbst, als Intelligenz, und so auch die Idee Gottes, wie sie das Denken ist, Realität habe. Die Idee Gottes ist allerdings zunächst die Idee dessen, der sie hat, der Gott denkt, und die ganz falsche Wendung, welche der Beweis für Gottes Daseyn genommen hat, vorzüglich im ontologischen Beweise, ist eben diese, daß aus dem Gedachtseyn Gottes, wie es von dem Menschen ausgeht, das Seyn Gottes gefolgert oder erschlossen werden soll. Das Denken Gottes, wie es das menschliche ist, hat vielmehr nichts so sehr zu suchen, als sich von dieser ihm anklebenden Form der Ichheit zu befreien und darüber wahrhaft hinauszukommen. Es ist vor Allem alles Selbstische und Selbstsüchtige in dieser Argumentation zu tilgen; sonst muß sich ewig der Kantische Vorwurf erneuern, daß aus solchem menschlichen Denken Gottes nimmermehr sich das Daseyn Gottes ergeben werde oder herausklauben lasse. Tiefer daher schon als die Frage: ist ein Gott? geht die andere: ist es gewiß, daß ein Gott sey? Die Frage ist nicht ohne den Zweifel, aber dieser kommt aus der Wahrheit her und beabsichtigt das Wissen. Der Begriff vom Seyn Gottes ist an und für sich nicht hinreichend; es muß zum Beweise kommen. Der wahre Beweis nun ist der, welcher sich selbst führt, d. h. ein solcher, wobei das Subject sich ganz gleichgültig ist, und also vielmehr durch das Object, in Ansehung dessen er der Beweis ist, sich das Seyn desselben beweiset. Es ist wohl das Subject, für welches der Beweis sich führet; Gott freilich bedarf dessen nicht, und so wird der Beweis allerdings, indem er so durch das Object für das Subject sich führt, zugleich auch von diesem geführt. Der Beweis hat zum Zweck, auszuführen,

wodurch die Verknüpfung der Existenz als eines Prädicats mit Gott als dem Subject vermittelt sey, und der Beweis selbst ist diese Vermittelung. Schon von Carteſius geht dieſes Beſtreben an in der Philoſophie und Theologie. Der ſpeculative Ausdruck dieſes Beweiſes iſt bei ihm dieſer: est notio Dei sive idea absoluta, est ergo Deus. In allen Entwickelungen dieſes Beweiſes iſt es vergeſſen oder unbeachtet geblieben, daß von ihm ſelbſt dieſem Beweiſe erſt das Seyn in die Idee hineingelegt worden. Aber von dieſem Hauptvorwurf darf man auch nur das ontologiſche Argument befreien, ſo tritt es in ſeine volle Wahrheit ein. Allerdings iſt das Seyn Gottes in die Idee Gottes hineingelegt worden, aber durch weſſen Macht? Nicht durch irgend etwas außer ihr, nicht durch das denkende Subject, das die Idee Gottes hat, ſondern durch das Seyn deſſen ſelbſt, von welchem ſie die Idee iſt, alſo von Gott. Das Seyn nämlich legt ſich mittelſt des Weſens, in welches übergegangen es das Denken iſt, in die Idee hinein und legt ſich in Wahrheit nur als Idee aus; ſie iſt die Explication, die Manifeſtation des Seyns; es iſt das Seyn ſelbſt, welches ſich ihm ſelbſt offenbar iſt als die Idee oder als das Denken. Mit Recht nun weiſet ein ſolches Denken oder die Idee ewig hin auf das Seyn, welches als Weſen dieſe Idee zu ſeiner Wahrheit hat. Nicht das alſo war der Fehler des ontologiſchen Arguments, daß es nach etwas gegriffen hätte, was nicht in der Idee Gottes iſt, ſondern nur, daß es dieß Seyn nicht als das Weſen der Idee wiedererkannte, ſondern vielmehr von ihr nur auf das Seyn zu ſchließen und ſo durch einen Schluß erſt darauf zu kommen ſuchte. Es iſt vielmehr eben dieß, daß die Idee des Weſens Gottes ſelber von Gott oder göttlich iſt, was nöthigt, Gott als den ſeyenden zu bekennen, dieß, daß die Idee von Gott durch Gott ſelber und die Manifeſtation ſeines Weſens iſt, was unmöglich macht, in Gott die Exiſtenz von der Eſſenz zu trennen, kurz dieß, daß Gott in der Idee von ſich der Geiſt und als

Geist in allen Menschen ist. Auf dieser Selbst-Offenbarung Gottes an die Vernunft oder als Idee von ihm beruhet die erkennbare Nothwendigkeit seiner Existenz; seine Macht ist diese Macht der Vernunft, womit sie für Gottes Daseyn zeugt; es ist die wesentlich göttliche Macht der Idee, vom Wesen Gottes die Existenz ungetrennt zu behaupten. Ist das nun der richtige Gang und nothwendige Uebergang in den Beweis vom Denken zum Seyn Gottes, so fragen wir noch, als was existirt Gott? Er existirt nicht als die Natur, nicht als die Welt, auch nicht nur als eine Idee, etwa im Kantischen Sinne, sondern als der Geist. Der Geist aber ist, wie die Liebe, so das Wissen. Ein von dem absoluten Sichselbstwissen unterschiedenes Daseyn Gottes würde nicht seyn können das Daseyn des absoluten Geistes. Fragen wir aber: für wen existirt Gott als der absolute Geist, was anders ist zu antworten, als: nur für den Geist, nur für das Wissen, wie es zunächst Glauben ist, und mit welchem als dem Denken des Wahren das Wollen, als Thun des Guten, als die Liebe identisch ist. Er existirt zunächst für den Geist in seiner Objectivität, wie er der Geist der Völker, der Menschheit ist, zuletzt für den Geist in seiner Subjectivität und auf der Stufe des Selbstbewußtseyns oder wie er das Ich ist. Er kann für nichts Anderes existiren, als für den Geist, heißt nicht, er ist unvermögend dazu, sondern das Andere ist unvermögend, ihn, der der Geist ist, zu fassen und als den Geist zu wissen, weil es selbst nicht Geist ist. Die Existenz Gottes ist nicht äußerliches, sinnliches, handgreifliches Daseyn, sondern die Existenz als Intelligenz. Also das Wissen von dem unendlichen Geiste ist identisch mit dem Wissen von der Existenz desselben. Gott ist als der Geist der sich in allen Menschen Wissende, und das ist eines Jeden Religion und diese in allen Gestalten die unmittelbare Bethätigung der Existenz Gottes, nämlich durch ihn selbst. Das Wissen aber von Gottes Existenz ist ein Wissen auf verschiedenen Stufen, in der Natur- und Kunstreligion, in der of-

fenbaren Religion und in der Wissenschaft. Auf der ersteren ist das Wissen von Gott als Geist oder von seiner Existenz nur das Wissen von der göttlichen Aeußerlichkeit und Leiblichkeit, theils als Natur, theils als Symbol. Das Bild, das Standbild ist des Gottes Erscheinung, und der Beweis für das Daseyn Gottes führet sich da durch Aufzeigung desselben, durch unmittelbar sinnliche Hinweisung darauf. Die Wissenschaft, jene heidnische Religion zum Gegenstande habend, ist die Mythologie. Der Geist der offenbaren Religion ist allerdings durch jene unwahren Formen hindurchgegangen, und was sie noch Wahres enthalten, haben sie nur von ihm. Aber er erhebt sich auch darüber in der offenbaren Religion; da zeigt er sich zunächst als ein Glauben. Aber die Wahrheit zu seinem Inhalt habend ist dieser schon unendlich hinaus über alles Sinnliche und die Anschauung und alles Symbolische, über den Affect und die Begierde, wie über den Greuel und Frevel der heidnischen Superstition. Aus dem Geist der offenbaren Religion endlich ist es auch, daß die Wissenschaft hervorgeht, in der das Glauben sich auch als das Wissen weiß und die Möglichkeit des Wissens, welches der Glaube ist, in die Wirklichkeit übergeht. Da hat der Beweis für das Daseyn Gottes seine nothwendige Stelle. Der schon von Carteſius ausgesprochene Satz: cogito, ergo sum, und der andere: est notio Dei, est ergo Deus, gehen in der Wissenschaft so in eins, daß der letztere die Wahrheit des ersteren ist. Das Gottesbewußtseyn ist die Wahrheit des Selbstbewußtseyns. Noch bei Carteſius hat jeder dieser Sätze seine Wahrheit für sich; ja sogar wird das Selbstbewußtseyn zum Grunde des Gottesbewußtseyns und des Glaubens an Gottes Existenz gemacht. Das war das Falsche; der erstere Satz ist vielmehr ohne den andern unwahr; der zweite ist der absolut wahre; nicht höher betheuert der Christ etwas, nicht, daß er sagt: so wahr ich bin, sondern: so wahr ein Gott im Himmel ist. Ohne das Seyn Gottes hat nichts wahrhaftiges Seyn, und Alles hat wahrhaftiges Seyn

nur durch ihn. Indem die Wissenschaft mittelst der völligen Entwickelung dessen, was im christlichen Glauben gegeben und enthalten ist, dieß Resultat erreicht, daß die Wahrheit der Welt und Natur, des einzelnen Ichs und Volkes und aller Völker oder der Menschheit nicht diese sind, sondern die Gottheit, so läßt sich diese Bewegung dogmatisch so aussprechen: weil Gott ist, so bin ich, ferner die Welt und Natur. Das göttliche Seyn und das Wissen des göttlichen Seyns hat seinen Grund nicht in dem Seyn der Ichheit oder Menschheit, nicht im menschlichen Denken, wie es das meinige oder deinige, sondern umgekehrt in Gott. Dieß einzig wahre und unüberwindliche Argument für das Daseyn Gottes, das theologische (welchen Namen ich ihm in meiner Dogmatik 2. Ausg. gegeben habe), ist offenbar die Wahrheit aller der andern, sowohl im Einzelnen, als im Ganzen. Als einzelne haben sie selten ein solches ausschließliches Vertrauen erworben, daß nicht vielmehr gemeint worden wäre, man müsse sie alle mit einander verbinden. Geschieht nun dieses, wie gewöhnlich, nur äußerlich, so daß man sie nur in ein Bündel zusammenlegt, so haben sie alle so wenig Beweiskraft, als jeder einzelne, sondern diese haben sie nur, sofern sie Momente des einen Beweises sind und in ihnen die Idee sich nur von andern Seiten zeigt. Diese in sich selbst begriffene Idee ist die Wahrheit von ihnen allen und ohne sie sind sie nur abstracte Bestimmungen. Weil Gott sich als Idee Gottes oder als der Geist in der Vernunft manifestirt, so ist sie das erste Zeugniß seines Daseyns und so kann sie nicht umhin, ewig auf Gott, den Seyenden, der ihr Ursprung ist, hinzuweisen. Es ist das wesentlich von Gott gekommene, das Göttliche und Unendliche in der Vernunft, nicht das endliche Denken oder Vorstellen, woraus das Daseyn Gottes zu beweisen ist. Er vielmehr beweiset sich selbst in der Vernunft und Idee von sich, und so erst kann menschliche Vernunft dann auch ihn beweisen. In diesem Sinne ist, daß der Mensch Gott denken kann und muß, ein

Beweis des Daseyns Gottes; das ontologische Argument hat seine Wahrheit erst im theologischen, und dieses ist so nichts anderes, als das von seinen Fehlern befreite ontologische.

C. Das Wissen von Gottes Existenz oder die Religion und ihr Ursprung. Davon ist zunächst das Entgegengesetzte zu sagen, nämlich, daß die Religion anfanglos und daß sie in der Zeit anfangend sey. Jenes ist sie, wenn darauf reflectirt wird, wie Gott, der für den Menschen Wirklichkeit hat, der Ewige ist; dieses ist sie, wenn darauf gesehen wird, daß es der Mensch ist, für den Gott Daseyn und Wirklichkeit hat. Die Ewigkeit Gottes ist, wie schon gezeigt worden, nicht die Abstraction nur von der Zeit, sondern das, worin alle Zeit und Zeitlichkeit enthalten und aufgehoben ist. Das Ewige hat somit die ganze geschichtliche Entwickelung in ihm selbst; so ist das Zeitliche und Geschichtliche von dem Ewigen unzertrennlich und die ewige Religion gleicherweise auch die geschichtliche. Ein Zeitpunct des Anfangs der Religion ist daher nicht anzugeben, ebenso geht sie auch durch alle Zeiten; ihr Untergang hier ist Aufgang dort, wie der der Sonne, und jede ihrer Erscheinungen knüpft sich an frühere an. So ist die Religion in gleicher Weise die gewordene und die ursprunglose. Wird von allen besondern und bestimmten Formen ihrer Erscheinung abgesehen, so ist die Frage nach dem Ursprung der Religion der nach dem Ursprung der Welt gleich, die Religion so alt als die Welt. Das Ewige, Ursprunglose der Religion ist das Göttliche derselben, das Anfangende, Zeitliche an ihr ist das Menschliche. Aber in der Religion ist das Göttliche und Menschliche nicht außer einander; in ihr zieht und hält Gott den Menschen an sich und der Mensch erhebt sich zu Gott, indem er durch Gott zu ihm erhoben wird. Es giebt nun allerdings der Wege viele, auf denen der Mensch zu Gott und dem Glauben an Gottes Daseyn kommen kann; er ist 1) der unbestimmt Fühlende; in diesem Selbstgefühl auf die Selbständigkeit Gottes sich beziehend, fühlt er sich in seiner

Unselbständigkeit, in seiner Abhängigkeit von Gott. Fühlt er dazwischen die Macht der Natur und ihre zerstörenden Kräfte, so entsteht in Bezug auf Gott auch die Furcht. Bleibt die Reflexion dabei stehen, den Menschen in diesem seinem Abhängigkeitsgefühl zu betrachten, so ist das Resultat, die Furcht sey der Entstehungsgrund der Religion; Timor Deos fecit. Die Meinung ist, theils in dem Abhängigkeitsgefühl, theils in dem Gefühl der Furcht habe die Religion ihren Ursprung. Allein weder jenes, noch dieses an sich kann der Grund oder Anfang der Religion seyn; jenes und dieses theilt der Mensch noch mit dem Thier, und doch ist es, wie sehr voll Furcht, ohne alle Gottesfurcht. In dem Menschen liegt selbst jenen Gefühlen, wie sehr auch noch unbewußt, doch schon der Gedanke Gottes zum Grunde; von diesem her haben sie es, daß sie fromme Gefühle sind; so ist das fromme Gefühl vielmehr das der Ehrfurcht, der Andacht und Anbetung. Tritt dieser Gedanke Gottes besonders hervor, so verhält sich der Mensch 2) zu Gott als Denkender. Bleibt der Denkende bei sich selbst stehen, so liegt es ihm nahe zu denken, sein Denken, sein Verstand, sein Ich sey der Urquell aller Religion. Die verschiedenen Beziehungen dieses Princips der Ichheit auf die Natur, die Welt überhaupt, derselben Zweckmäßigkeit, erzeugen die verschiedenen Argumente für das Daseyn Gottes, das kosmologische, teleologische u. s. w. Dieß abstracte Denken kann aber auch sagen, die Religion sey erfunden worden um ihres Nutzens willen; sie gab dem, der Andere beherrschen und sie nach seinem Gefallen lenken wollte, das beste Mittel an die Hand; sie wurde erdacht, um die Völker zu zügeln, oder von schlauen Priestern ersonnen zu hierarchischen Zwecken. In diesem Sinne hat Voltaire frivol gesagt: wenn kein Gott wäre, so müßte man ihn erfinden. In dem Satz, dem Menschen, seinem Denken oder Erfinden verdanke Gott sein Daseyn, ist eigentlich die vollkommenste Gottlosigkeit ausgesprochen. Es liegt darin zugleich, daß die Religion bei steigender Cultur und

Aufklärung überflüssig werden müsse. In allen diesen Behauptungen reflectirt das Denken nur auf sich und abstrahirt von Gott. Ist der Rationalist ehrlich, so muß er auch gestehen, daß die Religion nur vorübergehend nützlich, ja nothwendig gewesen, daß man sie aber dann, wenn die Aufklärung zu völligem Flor gekommen, nicht mehr nöthig habe. Es ist das Wesen der Naturreligion, die Natur und Welt zum Princip zu machen, woraus das Daseyn Gottes zu erkennen sey; es ist das Wesen der Vernunftreligion, das vernünftige Denken, dessen Princip das Ich ist, als den Grund der Erkenntniß der Existenz Gottes vorzustellen. So ist es vielmehr nur das verständige, formale, abstracte Denken. 3) Als der Vernünftige erkennt der Mensch, daß er im Verhältniß zu Gott sey nicht durch sich, nicht durch Andere, sondern durch Gott selbst. Es ist die in allen Menschen thätige Idee Gottes, somit Gott selbst als Geist, wodurch der Mensch nicht nur in das Verhältniß zu Gott, sondern auch zur Anerkennung desselben gelangt. Es ist gesagt worden (im Lehrb.), in die Religion wachse der Mensch hinein. Dieß kann durch folgende Analogie erläutert werden. Von ihrem Keim aus wächst die Pflanze in das Licht hinein; aber ohne das klare und kräftige Sonnenlicht würde auch in der Pflanze der Keim nicht zur Entwickelung kommen; erst mittelst des an sie kommenden Lichtes hebt sie sich in das Licht empor. In der Bibel ist der, welcher in der Welt den wahren Glauben stiftete, selbst das Licht der Welt genannt. Dieser Glaube, wie er der christliche ist, an Gott in der Bestimmtheit des Dreieinigen, ist so wenig das Werk eines Menschen, als das Sonnenlicht die Wirkung der Pflanze ist. Aber dieser Glaube und dessen Einwirkung macht, daß der Mensch *wird*, was er an sich, d. h. seiner Bestimmung nach, ist, der vernünftige und fromme; es geschieht durch Gott, es ist Werk der Gnade. Bei der zeitlichen Entwickelung des Menschen aus demjenigen, was er in seinem Anfang ist, entsteht leicht der Schein, das Verhältniß

zu Gott sey das Spätere, weil es später zum Bewußtseyn kommt; er ist aber schon vor diesem darin, was durch die Kindertaufe angezeigt ist. Eben um dieß auszudrücken kann die Taufe nur Kindertaufe seyn. Es entsteht die Meinung leicht, die Religion sey schlechthin eine entstehende und entstandene, wobei auf ihre ewige Macht gar nicht reflectirt wird. Nach den bis jetzt angegebenen Principien sind nun auch die einzelnen Religionen zu beurtheilen in Bezug auf den Ursprung des Glaubens an Gott.

a. Die Religion der Phantasie und Meinung enthält wenigstens die Ahnung der Wirklichkeit Gottes, denn wie sie sich auch vergreife, um die Realität dieser Ahnung darzuthun, der letztern wegen ist es allein, daß sie noch Religion ist, Glaube, wenngleich Aberglaube, und jene Ahnung ist selbst nicht, ohne göttliche Wirkung zu seyn. Aber das Selbstbewußtseyn ist hier noch von dem Gottesbewußtseyn ganz bezwungen, ja verschlungen. Im Fetischismus kann jegliche Zauberei ihren Spuk treiben. Diese Religion kommt her aus dem Abhängigkeitsgefühl und der Furcht vor der Naturgewalt, welche da noch als die Macht Gottes selbst angeschaut wird. Der in die Anbetung des Brahm sich Vertiefende hat das Bewußtseyn gänzlich aufgegeben. Gott ist die Substanz in allem. In diesem Pantheismus ist das Bedürfniß eines Beweises für Gottes Daseyn ganz und gar nicht. Auch in dem philosophischen Pantheismus ist dieses Bedürfniß nicht. In Spinoza's Pantheismus ist das Selbstbewußtseyn durch das Gottesbewußtseyn zwar nicht absorbirt, aber doch negirt, kein Unterschied beider anerkannt. Die heidnische Religion, im Gefühl der Abhängigkeit und Furcht das Daseyn Gottes ahnend, kommt höchstens zur Ehrfurcht, wie auch, besonders in der Kunstreligion der Griechen, zum Gefühl des Schönen, als des Göttlichen. Wie aber die Furcht diese Götter angeschafft hat, so schafft die Furchtlosigkeit, der Muth sie wieder weg, und dieser Muth ist der des Denkens und Urtheilens, des Witzes und Spottes. Das Heidenthum kann das

Denken nicht aushalten; an demselben ist es zu Grunde gegangen.

b. Die Religion der *Reflexion* und des *Gedächtnisses*, die *jüdische*, hat dieß voraus vor der heidnischen, daß Gott für sie Wirklichkeit hat ohne sinnliche Anschauung, ohne Bildniß und Gleichniß, rein allein mittelst des Gedankens von ihm, als dem ewigen, höchsten Wesen. Es kehrt sich die Ichheit, die Subjectivität als Volksthümlichkeit heraus, und mittelst der Reflexion auf die Welt und Natur kommt der Denkende zu dem Gedanken Gottes als des Schöpfers und des Urhebers weiser Zwecke, welche Gott in seiner Offenbarung an die Welt hat, insonderheit in der Leitung des einen, von ihm erkorenen Volkes. Dieser abstracte Monotheismus ist die absolute Negation alles Polytheismus und duldet selbst nicht, daß in Gott sich etwas unterscheide, obgleich dieß das Thun Gottes selber ist. Gott ist dem Bewußtseyn gegenüber und für dieses ein Jenseits. Der Gedanke von Gott ist Alles, so sehr, daß Moses Mendelssohn eben aus diesem Gedanken allein das Daseyn Gottes zu demonstriren unternimmt in seinen Morgenstunden. Seine Aversion gegen den Spinozismus, nach welchem die Substanz vielmehr Alles ist, läßt sich daraus wohl begreifen. An dieses abstracte Denken im Judaismus knüpft auch die rationalistische Religion und Theologie an, besonders wie sie der Denkglaube vom Herrn D. Paulus ist.

c. Die Religion des *Geistes*, welches die *christliche* ist, bringt das Gefühl mittelst des Gedankens erst zu seiner Wahrheit. Das tiefe, d. h. gedankenvolle Gefühl des Christen ist, daß auch der Gedanke Gottes und seines Daseyns nur durch Gott in ihm ist. Nicht weniger weiß er, daß dieser Gedanke nicht etwa auch *nur* sey der Gedanke: denn als der Gedanke von Gott durch Gott ist er zugleich der sich selbst führende Beweis von der Wirklichkeit Gottes. Ist der Gedanke nicht mehr der abstracte, so ist er nicht mehr ohne seinen Gegenstand, und

so erst ist auch wirkliches Erkennen möglich, welches nicht bei sich bleibendes Denken ist, sondern concretes sich Einlassen auf seinen Gegenstand. Was läßt sich nicht denken; es ist nichts so unwahr, was sich nicht denken läßt; aber die denkende Erkenntniß geht auf die Seite der Wirklichkeit, welche die Idee hat. Hat sie aber Wirklichkeit, so muß auch eine Erfahrung davon möglich seyn; in ihr erst bethätiget und bestätiget sich der Gegenstand als der wirkliche. Dieses nun erst ist der Abschluß der Untersuchung über den Beweis für das Daseyn Gottes, daß Gott seine Wirklichkeit auch in der Erfahrung beweiset. Denn ist zwar die Erfahrung nicht das Princip der Erkenntniß und der Wahrheit, so ist sie doch die Manifestation der Wirklichkeit; ohne die Seite der Erfahrung ginge der Wirklichkeit das ab, worin sie sich manifestirt. Aber hier ist es eben auch, wo eben so oft die Erfahrung mit der bloßen Erscheinung und der erscheinenden Wirklichkeit verwechselt wird, und eine sogenannte, blos historische Theologie die Untersuchung auf ein ganz falsches Gebiet versetzt. Erfahren werden aber kann Gott nicht unmittelbar als Gott, als der Unendliche und ohne eingegangen zu seyn in die Endlichkeit. Daß dieß die Nothwendigkeit der göttlichen Liebe und Wesenheit ist, kann später erst bewiesen werden. Aber Endliches ist auch, was Gottes absolut unwerth ist, wie in der vegetabilischen, thierischen Natur zu erscheinen. Daß Gott der wirkliche sey als Pflanze, als Thier, dagegen erhebt sich die Idee Gottes, aber daß Gott ein Mensch sey, damit ist nichts Gottes unwürdiges ausgesagt. Für diese Erkenntniß der Wirklichkeit Gottes als eines Menschen ist die menschliche Individualität nur die äußerlichste Erscheinung des Menschen. Da haftet der Gedanke noch an der Sinnlichkeit; an solcher Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit konnte die Religion der Phantasie stehen bleiben und dabei ohne wirkliche Erkenntniß Gottes seyn. Auch die Religion der Reflexion hängt sich an solche Erscheinungen Gottes; das A. T. ist nicht ohne Theophanien, doch als wirklicher

Mensch ist damit allein im A. B. Gott nicht anerkannt. Was vielmehr zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes als eines Menschen in Betracht kommt, ist die menschliche Persönlichkeit. Sie hat die menschliche Individualität an ihr, geboren werden, leiden, sterben u. s. w.; obgleich diese das nicht ist, als was Gott erfahren werden kann, so läßt er sich doch frei dazu herab, was in der christlichen Religion durch die übernatürliche Geburt Christi bezeichnet ist: Gott in seiner Wirklichkeit erfahrbar als der Mensch nimmt die Ichheit an, die Intellectualität. Aber er ist als Mensch auch davon durchaus unabhängig, nicht dadurch begränzt oder bedingt. Aber er läßt auch sie in sich zu, nimmt sie in sich auf. Diese in der Individualität und Ichheit erscheinende Persönlichkeit ist die des Menschen Jesus Christus; von dieser Seite tritt der historische Christus ein. In ihm ist es nicht der Mensch an und für sich oder als solcher, welcher als Gott erfahren wird, mithin auch nicht er in seiner Individualität und Ichheit oder wie er sich in seiner Persönlichkeit durch sie bedingen lassen und sich zu ihnen herabgelassen, sondern der Mensch in seiner göttlichen Selbständigkeit, Freiheit und Allgenugsamkeit. Was man z. B. jetzt das Leben Jesu nennt, ist die Erkenntniß desselben nur in seiner Individualität und Nationalität, d. h. Christi im Stande seiner Erniedrigung oder aller Bedingungen und Beschränkungen, welche er frei in sich zugelassen, nicht seiner auch im Stande seiner Erhöhung; daher auch Strauß vom Wissen und Reden Christi abstrahirt, wie wenn ohne die Rede und Lehre Christi ein Leben Jesu wahr, treu, vollständig wäre. Giebt es noch einen Zweifel an der Wirklichkeit Gottes, nachdem er in der Person dieses Menschen nicht nur erschienen, sondern auch offenbar geworden? Erscheinen kann Vieles als wirklich, was darum doch noch nicht das wahre ist; erscheinen kann vieles auch nur dem äußern und innern Sinn, den Sinnen und der Phantasie; wenn aber, wie der Apostel sagt, 1 Tim. 3, 16., das göttliche Wesen in Christo

offenbar geworden, so ist das Offenbare zugleich das Wahre und Wirkliche. Auf diesem Grunde ist es, daß die christliche Andacht und Anbetung keinen Unterschied mehr macht zwischen Gott und diesem Menschen. Nicht angebetet wurde er, so lange er lebte, nicht angebetet in seiner Individualität und Ichheit; da wäre die Anbetung auf einen Menschen gefallen; sondern er, dessen Wissen das Wissen Gottes ist, dessen Wollen und Wirken das Wollen und Thun Gottes selber ist, er unabhängig von der irdischen Lebendigkeit und menschlichen Ichheit, er als der Sohn Gottes gleichen Wesens mit Gott dem Vater, er als der Auferstandene, als der Geist seiner Gemeinde ist der Gegenstand ihrer Anbetung. Nimmt man also einen Einwurf dagegen davon her, daß er ja vor seiner Auferstehung nicht angebetet worden, also nichts als ein Mensch gewesen; so kennt man ihn nur in seiner Individualiät und Ichheit, nur dem Fleische nach, nicht dem Geiste nach, wie doch schon der Apostel Paulus ihn nicht kannte nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist. Der speculativen Theologie ist hingegen wohl zuweilen vorgeworfen, daß sie den historischen Christus nicht kenne oder ihn gar verkenne. Es mußte vielmehr gefragt werden, ob außer ihr, etwa in dem blos historischen Standpunct, der sich auf die Erkenntniß der Individualität und höchstens der Ichheit beschränkt, auf einem so beschränkten Standpunct, der wahrhaft historische Christus oder er in seiner Wahrheit zu erkennen stehe. Wenn man Individualität und Ichheit von dem göttlich-persönlichen Grunde seines Wesens loslöset und trennet und bei jedem Schritt Wirklichkeit mit Erscheinung, Offenbarung mit Erfahrung verwechselt, wenn man die biblischen Berichte von Christo einer im Empirischen allein verweilenden, von aller speculativen Erkenntniß befreiten Kritik unterwirft und die Geschichte oder das Leben Jesu so in aller Beziehung äußerlich auffaßt und nur den Maßstab des Menschen in seiner Natürlichkeit und Ichheit daranlegt oder sie psychologisch, ästhetisch, moralisch betrachtet, und höchstens

am Glauben noch einen dunklen Hintergrund hat, auf welchem aber nichts zur Erkenntniß gebracht wird: so kann es nicht fehlen, daß in einem solchen Spiegel sich alle Verhältnisse im Leben Jesu schief und verkehrt, ja auf den Kopf gestellt präsentiren und die biblischen Berichte entweder ihrer Wahrheit nach unbegriffen bleiben, oder, wie bei Strauß in Tübingen in seinem Leben Jesu, zu bloßen Mythen werden.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften.

1. Die biblische Vorstellung. Auch die strengsten Verehrer und Vertheidiger des biblischen Buchstabens leugnen nicht, daß die Eigenschaften Gottes in der Bibel oft

a. ganz anthropopathisch dargestellt sind. Die Sprache der Bibel A. T's. insonderheit hat noch zu wenig Ausdrücke für abstracte Gedanken, für geistige Gegenstände. Die Bibel bequemt sich nach der Schwachheit und Fassungskraft der Menschen, und hat es oft mit ganz sinnlichen, ungebildeten Menschen zu thun. Sie muß, um ihnen verständlich zu werden, sich zu ihrer Denk- und Sprechweise herablassen. Sie entlehnt die Farben zur Beschreibung Gottes oft aus der äußern Natur. Sie nimmt von da Bilder und uneigentliche Redensarten zu Hülfe, stellt Gott unter dem Bilde des Feuers, wie 2 Mos. 3, 1. 19, 18., eines sanftwehenden Windes, wie 1 Kön. 19, 11., dar, um die Wirksamkeit Gottes zum Verderben und Heil, seine Milde ꝛc. vorzustellen. Solche Tropen und Symbole sind der Denkart des Orients angemessen. Ebenso aus der sinnlichen und moralischen Natur des Menschen; so, wenn von Gott gesagt wird, es habe ihn etwas gereuet, 1 Mos. 6, 7., es sey nicht nach seinen Absichten gegangen, Jes. 38, 1. Jonas 3, 9., wogegen schon 1 Sam. 15, 29. Röm. 11, 29., oder, wenn Gott harte Drohungen zugeschrieben werden, die er nachher mildert, wie Jonas 3, 4. 9. 10.,

oder, wenn Gott schwört, Hebr. 6, 13 ff. Der Anthropopathismus ist wesentlich dieß, daß Gott zugeschrieben wird, was selbst des Menschen nicht ganz würdig ist, Affecte und Leidenschaften. Höher steht

b. der Anthropomorphismus der Bibel. Er enthält Bezeichnungen Gottes, welche, obwohl des Menschen nicht unwürdig, doch nur menschlich sind, und analogisch von Gott aussagen, was eigentlich nur menschliche Eigenschaft oder Handlung ist, wie Gehen, Sehen, Sprechen, Hand, Auge, Mund, Ohren, und bei allem Eifer gegen Bilderdienst und sonstige grobe, sinnliche Vorstellungen von Gott bedient sich Moses und das A. T. überhaupt oft sehr materieller Ausdrücke von Gott. Was im N. T. der Geist ist, das ist im A. T. oft noch etwas sehr Körperliches, und Gott wird oft in ganz leiblicher Weise vorgestellt und äußerlich menschenähnlich. Der Himmel ist Gottes Palast, Thron, Tempel Gottes, die Erde seine Fußbank. Gott wohnt, wie ein Mensch, nur besser. Nicht weniger wird das Geistig-Menschliche auf Gott übertragen, wie, wenn gesagt wird, Gott erinnere sich an etwas, 1 Mos. 8, 1. Apostelgesch. 10, 4., er vergesse etwa, z. B. wo er den Menschen ohne Hülfe, ohne Strafe läßt, er hoffe, erwarte etwas. Die Weisheit Gottes wird menschlicher Weise personificirt Sprüche 8, 22—30. Die Freiheit Gottes wird oft als die Willkühr dargestellt, 1 Cor. 12, 11. Jes. 45, 9. 10.

c. Endlich kommen in der Bibel, besonders im N. T., auch die reinsten, würdigsten und erhabensten Vorstellungen und Beschreibungen der göttlichen Eigenschaften vor, welche den Inhalt der Religion und den Gegenstand der Dogmatik ausmachen, obwohl die weniger geistige, oft ganz populare, oft poetische Darstellungsweise des A. T. sich auch in dieser Beziehung von der reineren des N. T. noch sehr unterscheidet und hinter dieser zurückbleibt. Die christliche Vorstellung der göttlichen Eigenschaften im N. T. nähert sich sogar oft schon dem Begriff und ent-

hält wenigstens die wesentlichen Elemente von diesem. Es ist keine der wesentlichen Eigenschaften Gottes, für welche nicht Stellen in der Bibel aufzufinden wären, und bei manchen sehr zahlreiche. Hier ist genug, bei den verschiedenen Eigenschaften Gottes nur beispielsweise einzelne Stellen beizubringen. Daß Gott die Wahrheit sey und als solche die Allwissenheit, wird gelehrt Hebr. 14, 13. 1 Joh. 3, 20.; die Wahrhaftigkeit Joh. 8, 26. Tit. 1, 2.; die Weisheit Röm. 11, 33. 1 Tim. 1, 17.; die Einfachheit und Immaterialität Röm. 1, 23. 1 Tim. 6, 16.; die Unveränderlichkeit Jac. 1, 17. Ps. 90, 6.; die Allgegenwart Ps. 139, 7—10. Apostelgesch. 17, 24.; die Freiheit Matth. 19, 26. Röm. 4, 18—21.; die Heiligkeit Deut. 32, 4. 1 Petri 1, 15. 16.; die Gerechtigkeit Matth. 11, 22—24. Röm. 1, 18.; die Güte Luc. 18, 19. Röm. 2, 4.; die Seligkeit 1 Tim. 1, 11. 6, 15. Apostelgesch. 17, 24—28.; die Allmacht Ps. 115, 3. Ephes. 3, 20. Luc. 1, 37.; die Majestät Joh. 11, 4. 1 Cor. 6, 20. 1 Petri 4, 11. 16. Ist nun an der Lehre von den göttlichen Eigenschaften das Geschäft der Dogmatik vollendet damit, daß diese biblischen Aussprüche darüber aufgezeigt, noch mehrere andere gesammelt, zusammengestellt und ausgelegt werden? So wäre die Aufgabe nur, nachzuweisen, daß die Bibel wirklich etwas darüber sage und Lehren von den göttlichen Eigenschaften wirklich in ihr enthalten seyen, eine historische, höchstens exegetische Aufgabe; die hingegen, zu zeigen, was die göttlichen Eigenschaften an sich und auch unabhängig von der Bibel seyen, was sie nicht blos in der Bibel, sondern in Gott selbst seyen, würde bei Seite gestellt. Es ist aber nicht blos jenes, sondern auch dieses zu allen Zeiten in der Kirche geschehen.

2. Die Vorstellung der kirchlichen Theologie. Sie ist zu betrachten als die patristische, scholastische und moderne Theologie.

A. Die Vorstellung der patristischen Theologie von den göttlichen Eigenschaften entwickelt sich besonders unter den gro-

ßen dogmatischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts, und häufig, wie bei Athanasius u. A., bis zum speculativen Begriff. In der abendländischen Kirche ist Augustinus besonders dafür thätig gewesen. Er hat an der biblischen, zum Theil noch anthropopathischen und anthropomorphischen Vorstellung besonders den Grundsatz geltend gemacht, daß sie durchgängig Gottes würdig, Deo digne, θεοπρεπῶς, zu verstehen sey. Dieser Grundsatz von der Theoprepie, wodurch die biblische Lehre von den Eigenschaften an die Idee Gottes zu halten und danach in ihrem wahren Verstande zu bestimmen sey, ist als ein Hinausgehen über die Bibel anzusehen und als die Appellation an einen Kanon außer ihr. Die, welche bei dem Buchstaben der Bibel stehen bleiben, setzen diesen Kanon stillschweigend voraus; Augustinus ist darin viel tiefer gegangen. Der Kanon der Theoprepie ist aber an sich auch kein Princip, sondern eben nur ein Kanon und eben damit noch ein der Idee und der göttlichen Eigenschaft Aeußerliches.

B. Zu den scholastischen Bestimmungen der göttlichen Eigenschaften sind hier auch die der protestantischen Theologie zu rechnen bis zum achtzehnten Jahrhundert hin. Schon die Scholastiker des Mittelalters haben darüber sehr tief gehende Untersuchungen angestellt. Sie unterschieden a) Attributa, praedicata und proprietates. Die Gott kraft der Idee Gottes nothwendigen Eigenschaften, welche Vollkommenheiten in abstracto sind, wie Weisheit, Heiligkeit, nannten sie attributa. Die Eigenschaften in concreto, welche als solche eine Beziehung haben auf die Welt, auf die Schöpfung, Erhaltung und Regierung derselben, nannten sie praedicata; die Eigenschaften endlich, welche Gott in dem innern Verhältniß der drei Personen, als Vater, Sohn und Geist zukommen, hießen proprietates. — b) Sie theilten die göttlichen Eigenschaften ein 1) in negativa und positiva. Durch Attribute der erstern Art werden die Beschränkungen der Endlichkeit von Gott entfernt; durch die

der andern Art eine bestimmte Vollkommenheit von ihm ausgesagt. Sie erkannten aber die Negation der Negation und somit das wahrhaft Positive nicht; 2) in quiescentia und operativa. Diese Unterscheidung beruht in dem abstracten Trennen der Ruhe und Thätigkeit in Gott; 3) in absoluta und relativa. Diese Unterscheidung beruht in der Idee des absoluten Sich-selbst-Gleichseyns Gottes und seiner Beziehung auf die Welt. Dabei wußten sie recht gut, daß die Relationen Gottes zur Welt selber nur als absolute zu bestimmen seyen. Diese Eintheilungen finden sich nicht nur bei den eigentlichen Scholastikern schon, sondern auch bei Calov, Hollaz, Baumgarten, Reinhard u. A. — c) Was endlich den Weg betrifft, auf welchem zur Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften zu gelangen, so war die via nach den Scholastikern eine dreifache: 1) die via negationis. Man negirt alles Unvollkommene, Endliche von Gott; 2) die via causalitatis. Man schließt aus der Wirkung auf die Ursache und den Urheber; auf diesem Wege kommt das Verhältniß der Welt zu Gott in Betracht; 3) die via eminentiae ist der Schluß a minori ad maius. Aus den wirklichen und edlen Eigenschaften des Menschen läßt sich erkennen, daß Gott sie in absoluter Vollkommenheit besitzt.

C. Die moderne Theologie. Sie hat ihr Princip an dem Kantischen Grundsatz: daß man von Gott nichts wissen könne. Die Existenz Gottes wird zur Noth, wo nicht erkannt, doch anerkannt. Aber Eigenschaften Gottes setzen eine explicirte und sich explicirende Erkenntniß Gottes, seines Wesens voraus. Reinhard sagt: es sey wahrscheinlich, daß Gott eine Menge von Eigenschaften besitzen könne, wovon wir gar keinen Begriff haben. Dieses ist zu lesen S. 93, und Herr Bretschneider bemerket dazu, es sey daher sehr wahrscheinlich, daß das Wesen Gottes nicht nur nach dem Grade, sondern auch der Qualität seiner Vollkommenheit von unserer Vorstellung bedeutend verschieden sey. Dieß ist wörtlich zu lesen in dessen Dogm. I.

S. 382. Nun ist zwar gewiß, daß es viele Dinge giebt, die der Mensch nicht weiß; sie sind aber auch danach, nichtsnutzig, entbehrlich; in diese Kategorie aber sind nicht zu stellen Sittlichkeit, Religion, Gott; von ihnen nichts wissend ist der Mensch lebendig todt; das Wissen davon hat wenigstens als Glauben schon die unbedingteste Nothwendigkeit. Als Glauben nun läßt man das Wissen auch zur Noth noch zu, nur nicht als das Wissen in der Wissenschaft.

Diese Lehre von den göttlichen Eigenschaften hat daher in der neuern Theologie so gut wie ganz den Character der wissenschaftlichen Wahrheit verloren. Die Wahrheit der einzelnen göttlichen Eigenschaften wird wohl angenommen, aber nicht gewußt. Daß Gott weise, heilig, allwissend, allmächtig sey, wer weiß das nicht schon aus seinem Katechismus und noch mehr aus der Bibel? Aber wie die Idee Gottes und der Wahrheit uns dazu berechtige, wird nicht erkannt; so bleibt die neuere Theologie da lediglich im subjectiven Denken stehen und ist demnach in allen Beziehungen willkührlich. Man geht darin von dem Vorurtheil aus, die Existenz der göttlichen Eigenschaften sey nur eine Existenz in menschlichen Gedanken, also in dem menschlichen Geist und nicht im göttlichen, denn von ihm selbst könne man nichts wissen; so fallen erstlich alle metaphysischen Eigenschaften gleich von selbst weg, und so hält man sich dann höchstens an die moralischen, um einige erbauliche Bemerkungen daran anzuknüpfen. Dann aber ist es auch dem Subject ganz frei gegeben, was es als göttliche Eigenschaften und wie es dieselben denken oder bestimmen will. Um aber dennoch nicht nichts zu wissen von den göttlichen Eigenschaften, stellt man die Aussagen der Bibel, nebst den Erklärungen und Auslegungen derselben gelehrt zusammen. So wird die Untersuchung einerseits historisch, mithin empirisch, andererseits durch die Erklärung, daß man doch nichts recht wisse und wissen könne von den göttlichen Eigenschaften, wird sie mystisch gehalten; die gelehrte Dogmatik

fängt überall historisch an und endigt mystisch; zwischen Empirie und Mystik ist sie eingeklemmt. Die Behauptung des Unvermögens einer Erkenntniß Gottes in seinen Eigenschaften hat einen hohen Grad von Bescheidenheit, dem Schein nach; in der That ist diese Bescheidenheit eine Unverschämtheit, denn in ihr ist ausgesprochen, daß das, was der Gelehrsamkeit oder dem Viel- und Mancherlei-Wissen unmöglich sey, auch der Geist der Menschheit, auch Gott als Geist, der sich dem menschlichen mitzutheilen verheißen hat, nicht vermöge, es ist die Bescheidenheit, welche dem Geiste der Menschheit, wie in ihm der Geist Gottes wohnt, eine Gränze setzen will. Eine mangelhafte Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften wie die gelehrte, auf Erfahrung und Autorität gestützt, ist ja gar keine; die Erkenntniß ist Meinung, verletzt sogar schon den Gedanken einer göttlichen Eigenschaft. Als supernaturalistisch hebt sie mit der Reflexion auf die biblischen Lehren von der göttlichen Offenbarung an; diese Lehren werden aber erfahren; jene Theologie hat also zum Anfangspunct wahrhaftig die Erfahrung, nicht die Offenbarung: dem Theologen wird nichts geoffenbart, sondern er liest nur, was in der Bibel geoffenbart worden. Einen andern Anfang hat die rationalistische Theologie; sie hebt nicht mit der Erfahrung an, wie wenn sie dessen sich bewußt wäre, daß die Erfahrung wohl eine Wahrheit bestätigen aber nicht begründen kann; sie hebt vielmehr mit dem Selbstbewußtseyn an, wie es unmittelbares Bewußtseyn, Gefühl ist; es wird wohl auch erfahren, aber es ist auch das des Subjectes selbst; es hat das, was es erfährt, in sich, und das, was das Subject hat, ist ja das Gewisse, nicht zu Bezweifelnde, weil von ihm Unzertrennliche; von diesem Gefühl erhebt sich diese Theologie selbst zum Denken und kommt sogar am Ende zum Glauben, und da nimmt sie denn zu Hülfe, was irgend über den Glauben Gelehrtes gewußt werden kann. Dieß Bewußtseyn des Menschen von Gott im Rationalismus ist aber ein bedingtes: denn es hat seinen

Grund in dem Bewußtseyn des Menschen von sich. Wird nun, wie unausbleiblich, der Gegenstand dieses Bewußtseyns, die Gottheit, auch für bedingt genommen, wo bleibt der Gedanke Gottes im Unterschiede desselben von dem Menschen und von den Dingen, welche als solche bedingt sind? Wird aber der Gegenstand dieses Bewußtseyns, Gott, als unbedingt gedacht, so kann er doch höchstens nur so gedacht werden, und dieß Denken, welches selber nur ein bedingtes ist, ist seinem Gegenstande ganz unangemessen. Schon 1) an dem Gedanken Gottes hat in dieser Theologie Gott gar keinen Antheil; er ist lediglich das Erzeugniß des denkenden Subjects; daher der Rationalismus auch nicht nur die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, sondern sogar ihre Möglichkeit negirt, womit er viel weiter geht als die Kantische Philosophie, welche wenigstens diese Möglichkeit zugab. In der rationalistischen Theologie ist es lediglich und allein der Mensch, der durch sein möglichst richtiges Denken und Schließen sich die heilige Gottheit klar macht, nicht aber als den Gott, der sich zugleich dem Menschen offenbart. An der Stelle der Theopneustie steht in dieser Theologie die Autopneustie. 2) An der Ueberzeugung vom Seyn Gottes hat gleicherweise Gott keinen Antheil; sie giebt im Gegentheil der Mensch sich selbst; sie ist des Menschen Ueberzeugung aus dem Grunde des Ich und lediglich für ihn. Daß Gott dem Menschen sich als den wirklichen, sich in seinem Daseyn beweise, wird negirt. Also der theologische Beweis wird von der Seite gänzlich abgewiesen, wo er nicht der durch den Menschen geführte, sondern der sich selbst führende Beweis ist. 3) Wie kann nun die rationalistische Theologie, da sie so vom Wesen und Daseyn Gottes denkt, über die Eigenschaften Gottes denken? Es ist einzig und allein das möglichst richtige Denken, vermöge dessen der Mensch reflectirend auf die Gottheit Prädicate ausdenkt und durchdenkt, deren jedes für eine Eigenschaft angesehen werden kann. Also aus dem, daß der Mensch göttliche Eigenschaften denkt und aus-

denkt, ist es, daß Gott sie hat; er selbst hat an diesem möglichst richtigen Denken der Eigenschaften keinen Antheil. In diesem Punct und ohne daß das bei allem sogenannten richtigen Denken auch nur im mindesten bedacht oder geahnet wird, hat für diese Theologie Gott kaum die Dignität der Dingheit und der Dinge überhaupt. An der Erkenntniß der Eigenschaften eines Dinges und somit, da es in seinen Eigenschaften besteht, an der Erkenntniß des Dinges selbst hat das Ding ebensowohl seinen Antheil, wie der dasselbe Denkende und Erkennende. Wird das Ding nicht empfunden und wahrgenommen, so kann es nicht erkannt werden. Es sind Eigenschaften, die nicht das Subject dem Object giebt, sondern die es nur durch Wahrnehmung in ihm anzuerkennen genöthigt wird, so daß in ihnen und ihrer Erkenntniß nicht der Denkende allein, sondern auch das Ding sich activ verhält. Der Grundsatz des Rationalismus gegen den Supernaturalismus und gegen alle Superstition ist, daß der Mensch von Gott in Gottes würdiger Weise denke; wo aber ist hier die Gottes würdige Weise; der Rationalist hatte nur so seine Ansichten von Gott und verhehlt es gar nicht, daß sie nur seine Ansichten sind. Er setzt in der Ichheit an und hält sich auch darin; kommt auch darüber und somit über die Endlichkeit nicht hinaus. Als dieses endliche Wesen hat der Mensch Bedürfnisse. Daß er überhaupt daran geht, den an sich unbestimmten Gedanken: Gott, näher zu bestimmen, dazu wird er durch ein bestimmtes Bedürfniß genöthigt. Aus diesem Bedürfniß, aus dieser Noth gehen nun alle seine Gedanken von den göttlichen Eigenschaften hervor, nicht, wie wenn Gott diese Eigenschaften an und für sich hätte, sondern nur, weil der Mensch dieses Bedürfniß hat, Gott darin bestimmter zu denken. So fällt in der modernen Theologie die ganze Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu dem schlechten argumentum ab utili herunter, und die ganze rationalistische Theologie ist nur die völlige Durchführung dieses Arguments, die Arbeit für das Brauch-

bare und Practische, für die Noth und das Bedürfniß. Dieser nur von dem Menschen in göttlichen Eigenschaften gedachte Gott ist also der nur von ihnen gemachte (Deus facticius), ja jenes Bedürfniß, Gott zu denken in seinen Eigenschaften, ist eigentlich selbst nur sein Bedürfniß, gedacht zu werden: denn seine Eigenschaft und derselben Existenz hängt ab, ist Resultat nur von menschlichem Denken. Nun ist es aber schon eine Nothwendigkeit des Gedankens an Gott, ihn als den allgenugsamen, bedürfnißlosen zu denken. Bedürfnisse hat nur der Mensch, und auch in sittlicher Beziehung. So hat er denn auch ein Bedürfniß, für seine Gedanken und Handlungen einen Wächter, einen Zeugen zu haben, vor dem er sich scheue, so daß er ihn selbst gegenwärtig wissend, schlechte Gesinnungen und Handlungen vermeide. Dieses Bedürfniß bestimmt ihn also, Gott als den allgegenwärtigen zu denken, als den Heiligen und Gerechten. Das Bedürfniß kann sogar bis zur Unsittlichkeit gehen, die den Menschen treibt, die Allgegenwart Gottes anzunehmen, weil er ohne solchen Wächter und Zeugen sonst nicht bei dem Guten verbleibe. Hier ist die moderne Theologie nun ganz in der alten Lehre: timor Deos fecit.

3. Begriff der göttlichen Eigenschaften. a) Die göttlichen Eigenschaften als solche; b) die Eintheilung derselben; c) die Religion als Wissen von den göttlichen Eigenschaften.

A. Die göttlichen Eigenschaften als solche. Das rechtverstandene Bedürfniß, Gott in seinen Eigenschaften zu denken, ist die innere Nothwendigkeit der Idee von Gott, welche Nothwendigkeit zugleich derselben Freiheit ist. In dieser Idee, die nicht etwas blos menschlich Gedachtes, sondern an und für sich Göttliches selbst, ist es Gott selbst, der sich in seinen Eigenschaften bestimmt, und diese Erkenntniß somit nicht eine blos subjective, sondern objective. Da ist das Bedürfniß des Begriffes nicht. Das Wissen von Gott in der Idee von ihm ist aller-

dings über den Begriff hinaus und ist in so fern kein Begreifen. Gott selbst ist, als Geist, das Wissen. Allein menschliches Wissen ist es doch nur, sofern es in der Idee auf den Begriff zurückgeht, also in der Idee vorwärtsgehend, in dem Begriff zugleich zurückgehend ist. Deshalb nun enthält die Wissenschaft nothwendig die Begriffsbestimmungen, und zwar zunächst die Bestimmung des Allgemeinen, Abstracten und Unmittelbaren, in welcher Bestimmung sich die Lehre vom Wesen Gottes hält; sodann die Begriffsbestimmung des Besondern, des Negativ-Vernünftigen oder Dialectischen, worin die Lehre von der Existenz Gottes steht, welche vermittelt ist durch den Begriff; endlich die Bestimmung des Einzelnen, welches erst das Concrete oder Positiv-Vernünftige ist, welches in der Idee von Gott die Eigenschaft, die unendliche Bestimmtheit Gottes ist. In dieser Vereinzelung geht die Lehre von den Eigenschaften Gottes in das Allgemeine zurück, und es ist somit das Wesen des seyenden Gottes, welches gewußt wird in seinen Eigenschaften. Wesenheit und Wirklichkeit Gottes zeigen sich als Eines erst in den Eigenschaften Gottes. Die Eigenschaft überhaupt ist es, welche Daseyn und Wesen zeigt. Aber in der Welt der Erscheinung hat dieses sich Zeigen des Daseyns und Wesens noch eine bestimmte Beziehung auf den Sinn und die Empfindung, und ist das sich Zeigende selbst ein Erscheinendes. In seinen Eigenschaften ist Gott als Geist die Negation der Erscheinung und aller Beziehung auf Sinn und Sinnlichkeit. Ein Wesen und Daseyn, welches selber Wissen (Geist) ist, ist das Offenbare und in seinen Eigenschaften das sich Offenbarende. Daher denn auch die, welche den Begriff der Offenbarung von Gott entfernt halten und ihn nur als abstracte Identität und Substanz bestimmen, von göttlichen Eigenschaften so wenig zu sagen wissen, den Begriff derselben in der Wissenschaft ganz entfernen und ihn nur für eine subjective Ausdrucksweise erklären. Es fehlt ihnen die objective und absolute, mit der Idee Gottes gegebene Seite die-

ser Erkenntniß, welche die innere und ewige Selbstoffenbarung Gottes ist in seinen Eigenschaften, und über alle Erscheinung und ebendamit über alle Beobachtung, Beschreibung u. s. f. unendlich hinausgeht. Nur wenn man das Recht der Gottesidee und ihrer Offenbarung im menschlichen Geiste nicht anerkennt, kann man mit Strauß behaupten, das Unternehmen einer speculativen Erörterung der göttlichen Eigenschaften leide an dem Widerspruch, daß aus einem speculativen Princip eine Reihe von Begriffen oder Vorstellungen abgeleitet werden, die auf schlechthin unspeculativem Boden entstanden sind; es beruhe die ganze Eigenschaftslehre auf der Voraussetzung eines menschenartigen Gottes. (Dogm. I. S. 610.) Aus dem, was göttlich ist im Menschen und göttliche Manifestation an ihn, Gott in seinen Eigenschaften zu erkennen, ist weder Gottes, noch des Menschen unwürdig; die Idee Gottes ist nicht ein unspeculativer Boden, sondern der Inbegriff aller wahren, der Philosophie und Theologie gemeinsamen Speculation. Wahrheit aber hat dieses Denken oder Wissen in der Idee von Gott nicht darin, daß es ein menschliches Denken Gottes ist, oder daß der Mensch es hat in seiner Endlichkeit oder innerhalb der Schranken seines Ich, sondern vielmehr allein darin, daß das endliche Bewußtseyn wahrhaft über sich hinausgeht, daß es in dem Unendlichen selbst, somit in Gott, dem absoluten Geiste, und dieser in ihm ist. Es ist sein Sichoffenbarseyn nicht nur in ihm, dem absoluten, sondern auch in ihm, dem menschlichen Geiste, wodurch auch dieser, aufgehoben im und vom unendlichen Geiste, zum wahren Wissen von ihm erhoben wird. Gott ist sich in dem endlichen Geiste nicht durch diesen und dessen Endlichkeit oder Beschränktheit, sondern durch sich und seine Absolutheit offenbar. Nicht also durch das Menschliche oder gar nur durch das Natürliche, sondern durch das Göttliche in dem Menschlichen ist das Wissen des Menschen ein Wissen von Gott, also nicht durch das, was in der Ichheit ihr, sondern durch das, was in der Ichheit Gott

angehört. Und dieses ist die Idee von Gott, kraft deren Gott selbst, als Geist, in allen Geistern ist. Auf dem Standpunct der Reflexion lautet dieser Satz bei Cartesius so: innata homini est ab ipso Deo idea Dei. Hiemit aber ist zunächst nur derselben Unmittelbarkeit bezeichnet; die Idee von Gott muß ebenso frei sich auch bewegen und ihren Reichthum entwickeln, als sie selbständig oder durch sich vorhanden ist, und dieses ihr sich Bewegen ist ihr sie Begreifen. Nicht also auch das Bedürfniß der Menschen ist das Princip des Begriffs von den göttlichen Eigenschaften, sondern Gott selbst, der absolute Geist in seiner Bedürfnißlosigkeit und Allgenugsamkeit.

Eigenschaften, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, sind Qualitäten, wodurch ein Ding in der Beziehung auf sich zugleich von andern unterschieden ist. In dieser Hinsicht ist allerdings der Ausdruck, von Gott gebraucht, metaphorisch zu nehmen. In Gott ist vielmehr die Eigenschaft eine immanente Bestimmung, kraft deren er selbst sich als existirend in seinem Andersseyn offenbart, so daß also die Bestimmung nicht bloß Qualität als solche, sondern vielmehr seine eigene Thätigkeit und Offenbarung ist. Ferner ist hier der Unterschied in den Eigenschaften Gottes und der Dinge, daß an diesen die Eigenschaft ein Negatives ist, in Beziehung ist auf das Ding selbst, das nicht negirt ist, sondern dessen Negation es ist; das Ding selbst ist nicht seine Eigenschaft und diese also eine Negation, dergleichen alle Bestimmungen. Als diese Bestimmung ist es eine Endlichkeit. Der absolute Geist hingegen ist über alle Endlichkeit unendlich erhaben. Er ist die Negation aller Negationen und so das einzig Positive. Das in ihm Negative oder seine Bestimmtheit, ist somit selbst wieder negirt, die absolute Bestimmtheit ist die unendliche Bestimmtheit. Nicht nur ist ihm also die Bestimmtheit immanent, sondern er auch ihr: der Geist und seine Bestimmtheit sind identisch. Deshalb sagen wir, das Ding hat Eigenschaften nicht nur, sondern es ist sie auch, ohne seine Eigenschaften ist es ein leeres

und nichtiges, ein bloßes Gedankending. In seinen Eigenschaften erscheint vielmehr das Ding; die Eigenschaft ist seine Erscheinung und als erscheinend ist es existirend. So muß man auch sagen: Gott hat nicht etwa blos Eigenschaften, sondern er ist sie, er existirt nur in ihnen: aber da sie unendliche Bestimmtheiten sind, so ist er nicht der in seinen Eigenschaften Erscheinende, sondern, da sein Daseyn das Wissen, vielmehr der sich in ihnen Offenbarende. Endlich als verschiedene Eigenschaften des Dinges ist eine nicht die andere, die eine ist die Negation der andern. Indem sie aber alle das Ding sind, bedingen sie sich auch gegenseitig und durchdringen sich einander. Hingegen was Eigenschaft des Geistes ist und somit unendliche Bestimmtheit, für das ist der wahre Ausdruck einer jeden unendlichen Bestimmtheit die andere, in ihm ist die eine die andere, auch wenn einzelne nach einander hervorgehoben werden, der Geist ist jede dieser einzelnen Eigenschaften selbst. Daß die Betrachtung der göttlichen Eigenschaften nicht bis zu diesem Punct durchdringt, macht, daß so Viele sagen: die göttlichen Eigenschaften in ihrer Differenz seyen nichts Reelles in Gott, den Vorstellungen des Menschen davon entspreche nichts in Gott. Was daran Wahres ist, wissen wir auch, aber wir bleiben nur nicht in der abstracten Identität der göttlichen Eigenschaften stehen, wir haben auch die wahre, concrete Identität zu erkennen, welche sich durch die Unterschiede vermittelt, und indem sie die Aufhebung der Differenz ist, durch sich selbst die letztern setzen muß, und zwar nicht als durch den Denkenden nur gesetzt. Der Unterschied der Eigenschaften in Gott ist also zugleich kein Unterschied: Gott ist jede seiner Eigenschaften, und jede göttliche Eigenschaft ist nicht nur er, sondern auch alle übrigen. Daher die Gleichgültigkeit in den Worten, ob man sagt: Gott oder die Allmacht, die Allwissenheit ꝛc. Diese Unterschiede, welche keine sind, machen es allerdings schwierig, in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften aus der Stelle zu kommen und so zu Werk zu gehen,

daß man keinen Unterschied fixirt und andererseits doch auch diese Unterschiede nicht so verfließen läßt, daß am Ende nichts übrig bleibt, als das abstracte, leere Absolute.

Indem nun die Idee auf den Begriff zurückgeht, ist sie Reflexion auf diese Idee, und hebt damit an, nicht etwa nur äußere, sondern innere Reflexion zu seyn. Die Reflexion ist allerdings Analysis, aber es ist nicht ein Reflectiren und Analysiren außerhalb der Idee, sondern in ihr. Es entstehen so analytische Urtheile und in diesen Urtheilen sprechen sich unendliche Bestimmtheiten, göttliche Eigenschaften aus als Prädicate des unendlichen Geistes. Urtheile aber, die sich fixiren, haben keine Wahrheit; ihre Wahrheit ist, sich aufzulösen, und das ist hier die Hauptsache. Kann also nur analysirend der Anfang in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften gemacht werden, so folgt doch daraus nicht, daß die göttlichen Eigenschaften nur in diesem reflectirenden Denken ihren Grund hätten, und nicht in Gott selbst. Diese Meinung ist ausgesprochen in der logischen Formel: entis absoluti nulla sunt praedicata. Das Absolute als das sich nicht Beziehende, nicht Relative, sondern Beziehungslose, somit als das in sich Unbestimmte, hat keine Prädicate: denn jedes Prädicat wäre ja eine Bestimmtheit, und durch diese wäre ja das Absolute um sich selbst gebracht. Deshalb enthält sich die moderne Theologie lieber alles dessen, irgend eine Bestimmtheit von Gott auszusagen; die Meinung ist, eben weil es das Absolute ist, hat es keine Prädicate. Dieses gilt allerdings von der offenbarungslosen Substanz, die bleibt lediglich in und bei sich; daher denn auch die, welche den Begriff der Offenbarung von Gott entfernt halten und ihn nur als Substanz bestimmen, wie nach Spinoza auch Schleiermacher, die Wahrheit der göttlichen Eigenschaften nicht zugeben und eben damit den Begriff der göttlichen Eigenschaften in der Wissenschaft nicht zulassen. Aber Gott ist der Geist, ist nicht die absolute Substanz nur, er ist der Geist, und als solcher das Wissen. Mit diesem Satz:

Gott ist der Geist, ist schon eine Bestimmtheit ausgesprochen, und zwar eine unendliche. Also jenes Princip gilt wohl von dem leeren Absoluten, von der bloßen Substanz, aber nicht von der, welche der Geist ist. Diese Substanz bleibt nicht allein lediglich bei sich, sie offenbart sich auch und ist erst in diesem Daseyn, welches das offenbare ist, das Wissen. In der Unterscheidung mit sich identisch, ist Gott nach der christlichen Religion der Vater: darin ist bezeichnet die Natur Gottes (essentia Dei); ferner aber auch der sich in sich Unterscheidende und als solcher der Sohn; durch ihn offenbart sich die Existenz Gottes; endlich durch den Geist sind offenbar die unendlichen Bestimmtheiten oder Eigenschaften Gottes. So knüpft die Lehre von den göttlichen Eigenschaften an das christliche Bewußtseyn an, und so ist die eine und selbige Offenbarung, wie der eine und selbige Gott, in jener Unterscheidung und Identität des Unterschiedenen eine dreifache. Indem nun jener göttliche Geist in dem menschlichen ist und dieser mit ihm in Jesu Christo identisch ist, sind auch ihm die göttlichen Eigenschaften offenbar. Das Wissen des Menschen kraft des göttlichen Geistes beruht auf dieser Offenbarung Gottes. So eben werden die göttlichen Eigenschaften von den Menschen gewußt, nicht auf menschliche, sondern göttliche Weise oder durch das in dem Menschen selbst Göttliche, wie die Essenz und Existenz Gottes. Indem aber diese göttliche zugleich menschliche Weise ist, ist jenes Wissen von den Bestimmtheiten des absoluten Geistes zugleich ein menschliches Wissen und für die Vorstellung und Darstellung zunächst ein anthropomorphisches. Nur, daß es dieses nicht darum ist, wie die neuern Theologen meinen, weil der Mensch das Bedürfniß hat, die Gottheit mit Prädicaten, also mit Eigenschaften gleichsam begabt, sich zu denken oder vorzustellen, sondern aus einem unendlich edlern und tiefern Grunde, nämlich darum, weil diese unendlichen Bestimmtheiten an und für sich Bestimmtheiten des absoluten Geistes sind, und weil er nur in ihnen erst kein blos abstractes Ge-

dankenwesen ist, sondern der concrete Geist. Das Christenthum ist in seiner Lehre von Jesu Christo die ewige Lehre, daß in ihm der göttliche und menschliche Eine Geist ist, und aus diesem Grunde seiner Identität ist die Nothwendigkeit, Gott auch in seinen Eigenschaften zu erkennen. Wie Jesus Christus das mit Gott rein identische Ebenbild, so ist auch der Mensch nach diesem Ebenbilde geschaffen, und in der Wissenschaft vermag er sich auch als dieses Ebenbild Gottes zu wissen. Darin also, daß er an sich das Ebenbild Gottes ist, hat es seinen Grund, daß er, indem Gott in ihm sich offenbar ist, sich genöthigt sieht, auch die Eigenschaften Gottes sich vor- und darzustellen.

B. Für die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften ist durchaus nichts Anderes vorhanden, als die Idee Gottes, des Wahren, Ewigen und Seligen, d. i. die Idee des uns in Christo offenbaren Gottes, welcher in sich, aus sich, für sich ist, oder Vater, Sohn und Geist. Auch die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche handeln von den göttlichen Eigenschaften in dieser Beziehung auf die göttliche Dreieinigkeit. Da die göttliche Eigenschaft, als solche, die Einheit der Wesenheit und Wirklichkeit Gottes ist, so kann die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften nur seyn a) solcher, welche in der göttlichen Wesenheit oder Wahrheit, b) solcher, welche in der Wirklichkeit und Ewigkeit, und c) solcher, welche in der Einheit der Wesenheit und Wirklichkeit oder in der Seligkeit Gottes beruhen.

a. Das Seyn Gottes als Denken ist die Wesenheit Gottes. Die Bestimmtheit Gottes von dieser Seite ist

1) die Allwissenheit. Beschränkt und endlich ist die Wahrheit und das Wissen, worin das Seyn und Denken noch aus einander geht oder das Denken nur übereinstimmt mit dem Seyn. Das Denken in der absoluten Einheit mit dem Seyn ist das Wissen, und als Wesen des Absoluten selber ein absolutes. Das All in dem Wissen ist das Seyn, und mittelst des Gedankens der Ewigkeit auch das die unendliche Zeit in sich enthaltende Wissen. Die Allwissenheit ist das Wissen, dessen

Gedanken ein Seyendes, ein Seyn, dessen Werke Gedanken sind. Gott weiß Alles, weil er Alles geschaffen hat und dieses Alles von seinem Wissen nicht verschieden ist. Die göttliche Vernunft ist als Denken zugleich die absolute Realität, als diese ewige Vernunft (λόγος) in Jesu Christo ein Mensch geworden, dessen Wissen durch Glauben nicht bedingt ist, und der Gott weiß, wie Gott sich selbst und Alles weiß. Ps. 56, 9. 94, 11. 139. 147, 5. Matth. 6, 32. 10, 29. 32. 1 Joh. 3, 20. Hebr. 4, 13. 1 Petri 3, 12.

2) In dem Begriff der Allwissenheit Gottes ist die schon erwähnte Beziehung auf die unendliche Macht; darin ist erkannt das Denken als Seyn, und jenes als dieses ist die Wirklichkeit Gottes. Die Bestimmtheit der göttlichen Wesenheit von dieser Seite ihrer Wirklichkeit und Macht ist die Weisheit. Das Wesen ist so der Grund, aus welchem das Wissen ist. Nicht blos klug, sondern auch weise nennen wir den Menschen, der für sich zum Zweck macht, was an sich Endzweck ist. Die Bewegung der Idee an ihr selbst zu ihrer Verwirklichung ist eben das, was Weisheit genannt wird. Sie ist allein im Gebiete des Geistes. In der Natur, die ohne Weisheit ist, offenbaret sich Gottes Weisheit, welches der wesentliche Inhalt des teleologischen Beweises ist. In der Welt und Menschheit wird Gottes Weisheit als die Macht im Bezwecken und Vollbringen des Bezweckten offenbar. Der Zweck in Gott ist, als Idee, nicht abstract genommen, durch nichts, als durch sich selbst vermittelt, d. h. auch der erreichte. In dem Gedanken des Wählens, z. B. dem der Gnadenwahl, ist eine Verschiedenheit von Zwecken und Mitteln gesetzt, welche in der Idee der göttlichen Weisheit aufgehoben ist; das Wählen ist nur Wollen. Die Weisheit Gottes ist die Idee im ewigen Vollbringen derselben, ihr Werk die Welt, und sie die nächste Offenbarung der Weisheit Gottes. Hiob 12, 13. Röm. 11, 33. 43. 16, 27. 1 Tim. 1, 17. Judä 25. 1 Cor. 1, 21.

3) Wird erkannt, daß Allwissenheit und Weisheit wohl un-

terschieden, aber die eine eben so sehr die andere ist, so entsteht der Begriff der göttlichen Wahrhaftigkeit. An ihm selbst, als der Wahrheit, haltend und haftend, ist Gott der in sich selbst wahrhafte. Diese Bewegung aber ist in Gott eben so sehr die des Loslassens von sich und des sich Zeigens, wie er ist; so ist Gott der sich in seiner Wahrheit Offenbarende und der auch für Anderes Wahrhaftige, und in diesem Offenbarseyn für Anderes ist Gott in seiner unendlichen Realität. Offen und offenbar seyn für Anderes, ist Güte. Sich selber treu, ist Gott treu auch der Welt, welcher er offenbar ist. Sich mittheilend und gebend, giebt er nicht nur, was er hat, sondern was er ist, sich selbst, die Wahrheit, die seine Wesenheit ist. In der Person Jesu Christi ist alles Göttliche menschlich geworden, und seinen Geist in sich enthaltend, ist auch die Bibel ein Werk der göttlichen Wahrhaftigkeit und selber wahrhaftig. Ps. 33, 4. 31, 6. Jes. 40, 8. Röm. 3, 3. 4. 1 Tim. 6, 16. Tit. 1, 2. 2 Cor. 1, 18 ff. Joh. 4, 24. 8, 26. 1 Thess. 5, 24.

Die Wahrhaftigkeit Gottes, als die Einheit der Allwissenheit und Weisheit, in den absoluten Bezug auf die Zeit gestellt, die das Veränderliche selbst ist, ist die Unveränderlichkeit Gottes. An sich ohne Geschichte (ἀγεννητός), ist Gott das Princip derselben. Als Moment der Materialität ist die Zeit das Werden, und die Materialität in der absoluten Negation alles Gestaltens und Werdens die Immaterialität; in diesem Aufgehobenseyn aller Körperlichkeit und Materialität ist die Bewegung die absolut-geistige. Für diesen Begriff ist in der christlichen Religion vorhanden die Vorstellung von der Gestalt- und Bildlosigkeit Gottes. Ueber Zeit und Raum, als den Principien der Vielheit und Theilbarkeit, erhaben in seiner Unveränderlichkeit und Unkörperlichkeit, ist Gott der Eine. Die Einheit Gottes ist erkannt in und mit der Geistigkeit Gottes. Gott ist der Eine, nicht im Sinne der Zahl, keine numerische Einheit, auch nicht im Sinne der Gattung und Individualität. Die ab-

solute Einheit Gottes als Geistigkeit ist aber auch nicht die abstracte, sondern eben das Princip der Bewegung aller Natur und Geschichte, das, worin der sub- und objective Geist enthalten und aufgehoben ist, wie er in solcher concreten Einheit sich selbst auch bestimmt als der Dreieinige.

b. Das Denken in Gott als Seyn sich bestimmend ist die Wirklichkeit Gottes. Die Wirklichkeit oder das Daseyn Gottes mit Bezug auf die Wesenheit betrachtet, giebt uns Gott in seiner unendlichen Wirksamkeit zu erkennen: sie ist das Wirken Gottes in einer von ihm geschaffenen Welt. In diesem Bezug der Wesenheit Gottes auf seine Wirklichkeit ist sie die Ewigkeit, und in ihr enthalten ist

1) die Allgegenwart. Dieser Begriff hat zu seinen Momenten zunächst die Sichselbstgegenwart Gottes, sodann das Füranderesgegenwärtigseyn Gottes, welches Gottes und durch ihn der Welt Realität ist. Das Geheimniß des Idealismus ist, daß dem Geist Alles außer ihm nur durch seine Selbstgegenwart darin gegenwärtig ist. Sie ist schon bei den Menschen nicht, wie die der Dinge, eine blos zeitliche und räumliche. Mit dem Glauben an die Allgegenwart Gottes geht die Religion über Natur und Geschichte hinaus, und ist wesentlich nicht blos Negation der Schranken des Raumes und der Zeit, sondern beider selbst. Aber sie ist auch nicht blos die leere Abstraction davon. Sie ist vielmehr wesentlich dieß, daß Gott der Welt Schöpfer und Erhalter ist. Matth. 6, 4. Ps. 139, 7. 12.

2) Das Allgegenwärtigseyn Gottes ist ferner das absolutthätige, wirksame, durch kein Ding bedingt, nicht bestimmt durch irgend etwas, noch überhaupt bestimmbar, sondern ein absolutfreies. Die Freiheit Gottes ist reines Sichselbstbestimmen, absolutes Sichbewegen aus sich. Das Dogma der christlichen Religion von der Ewigkeit der göttlichen Rathschlüsse, in denen das Wissen und Wollen als gleich absolut und identisch gesetzt ist, hat den Begriff der Freiheit Gottes zu seiner Grundlage. Die

absolut-unbedingte Freiheit, wie sie die göttliche ist, ist, in der Wirklichkeit Gottes mit Bezug auf seine Wesenheit betrachtet, von dieser unzertrennlich und so die Nothwendigkeit. Die Freiheit aber, welche die Nothwendigkeit selbst, oder die Nothwendigkeit, welche die Freiheit ist, ist die Liebe, und als diese wird die Freiheit Gottes besonders im N. T. häufig beschrieben. Römer 9, 11. Psalm 135, 6.

3) Die Identität der Allgegenwart und Freiheit Gottes ist die Heiligkeit. Nicht eine Bestimmtheit der Natur und des Natürlichen, gehört sie allein dem Geiste an, der als der heilige auch der das Nichtgeistige weihende und heiligende ist. Das durch ihn gesetzte Gesetz ist die bestimmende Nothwendigkeit für alle Creaturen, und für den Menschen zugleich für seine Freiheit. Als Gesetzgeber der Heilige, ist Gott schon im A. B. erkannt, aber im Christenthum ist Gott als der Heilige gewußt auch in seinem Wesen. In der Kantischen Philosophie und sogenannten Idee der Heiligkeit hat die Wahrheit, daß Gott der Heilige sey, an ihr selbst das Bewußtseyn, daß er als der Heilige nur gedacht werde, somit das Bewußtseyn ihrer Unwahrheit. Der Begriff der göttlichen Heiligkeit geht aus der Wesenheit Gottes, als das dem Seyn absolut adäquate und mit diesem identische Denken, Wollen und Thun hervor. Die Heiligkeit ist die Gerechtigkeit als der Wille, daß das Denken und Wollen dem Seyn adäquat sey. Es ist die ewige Gerechtigkeit Gottes, daß der Sünder erlangt, was er verlangt, indem er der Sünder ist. Die göttliche Güte ist in sich selbst und identisch mit der Heiligkeit das Gutseyn (die bonitas Dei), in Bezug auf die Welt das Loslassen von sich und sich Hingeben und Mittheilen. Es ist in Gott der eine und selbige Act, wodurch das Endliche manifestirt wird als das, was es ist (die Gerechtigkeit), und wodurch die Aufhebung des Endlichen selbst geschieht, dieses über sich selbst erhoben und mit Gott vereinigt wird (die Güte). In Bezug auf menschliche Verdienstlosigkeit und Unwürdigkeit ist

Gottes Güte die Gnade, Barmherzigkeit u. s. f. 3 Mose 11, 45. Luc. 1, 49. Marc. 10, 17. Apoc. 15, 4.

c. Endlich noch sind die Eigenschaften Gottes zu betrachten, welche gleichsehr in der Wesenheit und Wirklichkeit Gottes und so in der Seligkeit Gottes beruhen. Als dieser selige Geist ist Gott

1) der Persönliche. Formal ist des Menschen Persönlichkeit definirt durch Verstand und Willen. Die Wahrheit solcher Persönlichkeit aber ist, daß Vernunft in dem Verstande und Freiheit in dem Willen ist: beide aber sind menschlich nur, was in Gott die unendliche Weisheit und Freiheit ist; beider Einheit ist die Persönlichkeit Gottes. Der Begriff des absoluten Wissens in der Identität mit dem absoluten Wollen, oder der Begriff der Einheit der Weisheit und Freiheit, ist der Begriff der Persönlichkeit Gottes, und in ihr, als der Urpersönlichkeit, hat die menschliche Persönlichkeit ihre Wahrheit. Der Mensch wird persönlich, indem er sich die Urpersönlichkeit Gottes einbildet; d. h. sie ist der Grund alles Denkens und Wollens, kraft dessen der Mensch zum wahrhaft denkenden und frei sich bestimmenden, d. i. zum persönlichen Wesen wird. Dieser seiner wahren Persönlichkeit nach ist der Mensch der im Endlichen unendliche, unendlich denkende, unendlich sich bestimmende Geist, Gott hingegen der im Unendlichen unendliche Geist. Hiemit ist in Gottes Persönlichkeit negirt die Individualität, durch welche, als Animalität und Organisation, des Menschen Persönlichkeit bedingt ist und worin er die Natur noch an ihm hat. Es ist die ewige und unendliche Liebe Gottes, daß er, sich herablassend in die Ohnmacht und Endlichkeit, sich in seiner Macht auch als den weisesten und heiligsten aller Menschen, somit sich in seiner Wesenheit als den persönlichen Gott auch seiner Wirklichkeit nach manifestirt. Es ist die boshafte Rede gegen die neuere Theologie, sie lehre, daß Gott erst in dem Menschen, wenn auch erst in Christo, wo nicht gar in jedem Menschen, Persönlichkeit gewinne. Ihre wahre

Lehre ist vielmehr, daß das, was Gott ist seiner Wesenheit nach, sich in Christo auch seiner Wirklichkeit nach manifestire. Nicht gedacht als Vater und Sohn, als der Geist, ist Gott nur die Substanz, der ganz offenbarungslose und unpersönliche. Aber erst die Einheit von Vater und Sohn, welche der Geist ist, zeigt, in welchem Sinne beide Personen sind. Ps. 94, 9. Marc. 8, 35.

2) Die Allmacht. Vernunft und Freiheit, die Elemente der Persönlichkeit, sind hiemit zugleich die Principien aller Macht des Menschen. Durch Reflexion auf die Gebiete der Natur und des Geistes entsteht wohl der Begriff der Macht; aber wie diese Macht noch die endliche und beschränkte ist, so ist auch die Betrachtung noch die endliche und äußerliche. Zu dem Gedanken der Allmacht erhebt sich der Geist erst in der Idee Gottes, und sie als das Princip aller Macht der Natur und des Geistes wissend, ist er zur unendlichen Wahrheit erhoben. Das göttliche Denken und Allwissen, identisch mit dem göttlichen Seyn und Allgegenwärtigseyn, ist die Allmacht, alle Macht, so daß an und für sich gar keine Macht ist außer ihr und alle nur durch sie; sie ist die Macht der Schöpfung und Erhaltung von allem. Die Welt ist das Werk des göttlichen Gedankens, des Logos. Ps. 8. 33, 6—9. 2 Cor. 6, 17. 18. Apoc. 1, 8.

3) Die Majestät Gottes ist, wie auch schon unter Menschen, nur das Prädicat oder Attribut der Persönlichkeit und Macht, und sie, in der alle Eigenschaften Gottes in der absoluten Einheit begriffen sind, heißt auch die Vollkommenheit Gottes und ist die Unermeßlichkeit, auch die Unbegreiflichkeit Gottes genannt, nicht, weil ihre Idee dem Begriff unzugänglich und sie die Unbegreiflichkeit, Unerkennbarkeit wäre, sondern weil sie die Unerschöpflichkeit ihrer wirklichen Erkenntniß ist von Seiten des menschlichen Geistes. Aus solcher wirklichen Erkenntniß Gottes nur ist seine Unermeßlichkeit oder Unbegreiflichkeit selbst zu wissen, und sie ist eben dieß, daß der Erkenntniß Gottes durch Gott nichts im Wege steht. Nicht aber ist die Unbegreiflichkeit

Gottes dieß, daß Gott sich selbst unbegreiflich und unerforschlich sey. Gott ist vielmehr nicht nur sich, sondern durch sich auch dem Menschen offenbar. Daß er dieses dem menschlichen Geiste ist nur in irgend einem Maaß, und in sich selbst über jedes Maaß hinaus, ist die unendliche Größe Gottes. In Gott ist dem Geiste eine Wissensquelle eröffnet, aus der in und mit der steigenden Erkenntniß die immer steigende Bewunderung quillt, gleichwie im Endlichen die Bewunderung abnimmt in dem Maaß, als die Erkenntniß zunimmt. Nichts bewundern soll der Weise nur, damit er Eines allein bewundere. Ps. 19, 23. Apoc. 17, 12.

C. Die Religion als Wissen der göttlichen Eigenschaften. Für die subjective Religion hat der Gedanke an die göttlichen Eigenschaften die höchste Bedeutung; ihr ist dieß Wissen als Glauben so wesentlich, daß ohne dasselbe für den Frommen oder Gläubigen Gott nur ein abstractum wäre, zu welchem kein inniges und lebendiges Verhältniß möglich wäre. Erst in seinen Eigenschaften ist Gott der wahrhaft lebendige, der geistig lebendige für Geist und Gemüth. Erst mittelst der Erkenntniß Gottes in seinen Eigenschaften kommt der Mensch dahin, daß er auch etwas von seinem Gott zu sagen weiß und sich zu ihm in einem wahrhaften, innigen Verhältniß fühlt. Aber der unendliche Reichthum der göttlichen Eigenschaften und das Unvermögen, Gott in der Totalität derselben zu erkennen, macht, daß einem Jeden das göttliche Wesen sich von andern Seiten und vorzugsweise in dieser und jener Eigenschaft verklärt, und er nur in der einen und andern der göttlichen Eigenschaften Gott in seiner Wesenheit und Wirklichkeit sich zum Bewußtseyn bringt. Auch das Leben mit seiner sittlichen Haltung, seinen Schicksalen und Trübsalen hat Einfluß darauf, daß einzelne bestimmte Eigenschaften Gottes vorzugsweise einleuchten, andere dagegen mehr in den Hintergrund treten. Wie es in der subjectiven Religion ist, so ist es auch in der objectiven.

a. In den Religionen der sinnlichen Anschauung geht

auch die Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften noch nicht über diese hinaus. Die Bestimmtheit des absoluten Geistes hat in der sinnlichen Anschauung und für diese noch ganz äußerliches Daseyn und ist im strengsten Sinne da ein Attribut des Gottes, und dieses Attribut ein Symbol, wie der Adler des Jupiter, die Eule der Minerva. Aber so an die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen dahingegeben, erhebt sich die polytheistische Religion noch nicht zum Wissen Gottes in seiner Geistigkeit, somit auch noch nicht seiner Einheit, ebensowenig der wahrhaften Persönlichkeit Gottes, die vielmehr nur eine imaginirte ist. Ebenso fehlt den polytheistischen Religionen die Erkenntniß der Heiligkeit Gottes. Den Göttern des Heidenthums wird von den Menschen noch alles Unkeusche, Schlechte u. s. f. zugetraut.

b. Die Religion des Gedankens hat die Erkenntniß Gottes als des Einigen, aber das Wissen der Eigenschaften Gottes ist noch ein einseitiges. Gott ist wohl gewußt als der Weise, Allgegenwärtige und Allwissende, als der Heilige und Gerechte vom Gesetz aus und von der Furcht aus, auch in seiner Allmacht und Größe, aber nicht auch in seiner unendlichen Güte, Liebe, Gnade. Dieß Bewußtseyn tritt vielmehr noch sehr zurück dagegen, daß Gott in seiner Strenge und Eifrigkeit erkannt ist, und als der unerbittliche Richter und Rächer über die Sünden der Menschen. Dieß kommt daher, daß Gott, obwohl sich offenbarend an die Welt durch seine Knechte und Propheten, doch noch nicht als Vater gewußt ist in seinem Sohn, somit die Einheit Gottes selbst noch die numerische ist. Die Herbigkeit der beiden abstract monotheistischen Religionen, der jüdischen und muhamedanischen, ist darin begründet, daß Gott als die Liebe weniger, denn als die Macht und Gerechtigkeit erkannt ist. So ist auch die Persönlichkeit Gottes wohl gedacht und vorgestellt, aber als wirklich nicht gewußt, sondern wirksam nur durch ihre Werkzeuge und Knechte, nicht wirklich selbst in der Natur und Geschichte.

c. Von allen diesen Mängeln frei ist die christliche Religion, in der Gott in allen seinen Eigenschaften gleichmäßig und vollständig gewußt ist. Die sinnliche Anschauung des Gottes oder der Götter ist vorüber, aber Gott in seiner Wesenheit und Wahrheit mehr auch, als nur ein abstracter Gedanken, in seiner Wirklichkeit und Persönlichkeit vollkommen erkannt in Jesu Christo. Wie er als Sohn den Vater, und in ihm als dem Sohn sich der Vater offenbart, so ist dem Glauben, wie dem Wissen und der Wissenschaft eine Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften möglich, welche das absolute Wissen, welches das Jesu Christi ist, zur Grundlage und eben darin ihre Wahrheit hat, daß es Gott selbst ist, der sich in diesem Menschen in dem ganzen Reichthum seiner Eigenschaften weiß und offenbart, über welches Wissen und Offenbaren auch nicht einmal in Gedanken hinauszugehen möglich und deren Begriff im Einzelnen die ganze Dogmatik von Anfang bis zu Ende ist.

Der Dogmatik zweiter Theil.

Von Gott, dem Sohn.

Der Zusammenhang des ersten Theils der Dogmatik mit dem zweiten und der Uebergang des erstern in den andern ist enthalten in der absoluten Idee und Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung. Gott ist nicht nur in sich selbst, sondern auch aus sich; schon damit eine Welt als Gottes Offenbarung oder sie als Werk und Schöpfung Gottes begriffen werden könne, ist diese Nothwendigkeit vorhanden, Gott nicht nur in seiner Jenseitigkeit und Einsamkeit oder ihn als den natur- und weltlosen Gott zu fassen, sondern ihn auch in der Offenbarung seiner selbst zu erkennen und in dem Hervorgehen aus sich, wodurch er nicht nur ein Anderes, die Welt, hervorbringt, sondern auch vor allem Uebrigen sich selbst ein anderer ist: denn was kann in der ewigen Bewegung seiner selbst zunächst aus Gott seyn, als ewig nur er selbst? Dieß Hervorgehen seines Gegenbildes oder Gegenwurfs, wie J. Böhme es nennt, ist die Offenbarung seiner selbst als Vaters in dem Sohn. Es ist sonach die göttliche Offenbarung 1) die unmittelbare, so ist sie das Hervorgehen des Sohnes vom Vater, der ewige Exitus des Sohnes aus dem Vater; 2) die mittelbare Offenbarung und so im Unterschiede von sich, diese Offenbarung Gottes ist die Welt; 3) die durch die Vermittelung oder den Mittler in die einfache Unmittelbarkeit zurückkehrende; so ist sie die als Sohn und Welt Gottes identische, und in der concreten Wirklichkeit der Gottmensch Jesus Christus.

Erster Abschnitt.

Von der unmittelbaren Offenbarung Gottes, oder vom Sohn.

1. Das biblische Element des Dogma. Das Biblische ist das Substanzielle des Dogma, ohne welches es auch mit diesem nicht zum Speculativen oder Begriff kommen kann; denn dieser ist nur Begriff desselben. Mit dem biblischen Element ist es zunächst und hauptsächlich nur auf das Factum abgesehen, daß diese Lehre wirklich in der heiligen Schrift enthalten ist. Zu diesem Zweck nun ist hier zu betrachten: 1) das Neue Testament, 2) das Alte Testament, und 3) die unbefangene Exegese.

A. Das Neue Testament geht an vielen Stellen über das Verhältniß hinaus, worin Gott zur Welt steht; es erkennt ihn zunächst und zuoberst in einem Verhältniß zu sich selbst; es setzt nicht nur den Unterschied Gottes von der Welt, sondern auch Gottes von sich, und zwar als einen innern und unmittelbaren in dem göttlichen Wesen selbst. Es kommen hier nun in Betracht 1) solche Stellen des N. T., worin ein solches Verhältniß Gottes zu Gott im Allgemeinen dargestellt ist; 2) solche, worin dem Sohn göttliche Namen; 3) solche, in denen ihm göttliche Eigenschaften, Werke und Ehren beigelegt werden.

a. Die unmittelbare Offenbarung Gottes in Gott, welche die ist an sich selbst, wodurch Gott sich selbst aufgeht (Deus sese manifestans sibi), wird im N. T. vor- und dargestellt

1) als ein sich Aussprechen. Gott spricht sich aus, das ausgesprochene ist das Wort. Wenn Gott spricht, was spricht er aus, als sich selbst, sein Denken; was vernimmt er in dem Ausgesprochenen, als sich selbst? Er ist darin die Vernunft, der λόγος. So Johannes. Er fängt das Evangelium nicht mit der Schöpfung der Welt an, wie das A. T. anhebt im 1 Buch

Mosis, sondern er sagt: im Anfang (בְּרֵאשִׁית) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Er behauptet ebensosehr den Unterschied des Logos von Gott, als die Identität. Ohne der Logos zu seyn, sich in dem Wort zu verlautbaren und zu offenbaren, ist Gott der verborgene, nur Gott in sich, nicht aus sich; beides aber ist die Nothwendigkeit des göttlichen Wesens. Johannes schließt mit dem Gebrauch dieses Ausdrucks, der nur bei ihm vorkommt, sich an uralte orientalische Philosopheme, insonderheit an den alexandrinischen Sprachgebrauch an. Der Dogmatik kann es gleichgültig seyn, woher dieser Gedanke und Ausdruck ist; die Hauptfrage wird vielmehr seyn, ob es wahr ist, was des Gedankens Ausdruck und Inhalt ist. Johannes vindicirt ihn und den Inhalt der Wahrheit darin dem Christenthum, und zeigt, daß nun eben das Wort, welches von Ewigkeit her war und als solches wohl früher erkannt war, in der Person des Messias Mensch geworden sey. Die unmittelbare Offenbarung Gottes wird

2) vorgestellt als Zeugung, kraft welcher Gott sich ewig aus sich hervorbringt. Damit man aber dieses, welches ein schiefer und falscher Ausdruck wäre, nicht sagen dürfe, ist dafür besser die adäquate Bezeichnung dieses ewigen Acts in Gott gebraucht, welcher zufolge Gott, als Princip oder Grund, von sich als dem aus dem Princip oder Grunde Seyenden unterschieden wird. Dieß ist enthalten in dem Ausdruck Zeugung; der Zeugende ist der Vater, der Gezeugte der Sohn. Der Ausdruck: Sohn Gottes, kommt allerdings im N. T. in mehr als einem Sinne vor. Nach dem orientalischen Sprachgebrauch heißen auch die Könige Söhne Gottes, und auch im N. T. kommt der Ausdruck in diesem Sinne vor. Der Messias ist König. Matth. 16, 16. Luc. 23, 35. vergl. Ps. 2, 7. Und nicht blos heißen andere Menschen oft Söhne Gottes, sondern auch die Christen heißen wenigstens Kinder Gottes (τέκνα θεοῦ). Allein so heißen sie nicht von Natur, sondern aus Gnaden, per adoptionis gratiam, indem sie in dem, welcher der eigentliche Sohn Gottes ist und der eingeborene (μονογενής), d. h. durch den Glauben an ihn, zu Kindern

Gottes werden. Sie sind es aber nicht, wie er; sie werden es nur; sie sind es nur im moralischen, nicht dogmatischen Sinne. In dieser Bedeutung gebraucht Johannes das *υἱὸς θεοῦ* nie von Menschen insgemein. Apoc. 19, 13. Durch den Ausdruck *μονογενής* sondert er den Sohn Gottes scharf und bestimmt von allen andern Menschen ab und spricht göttliche Wesensgleichheit aus; *μονογενής* ist der allein und in einziger Weise gezeugte. Eben der Logos ist seiner göttlichen Natur wegen der Sohn Gottes. Der Sohn Gottes nennet sich selber so Joh. 5, 17 ff., und die Juden erkannten besser, als neuere Ausleger, er mache sich dadurch Gott gleich (*ἴσα θεῷ*). Joh. 10, 30. 33. Von dem, der der Christ ist (*χριστός*), wird gesagt, er sey der Sohn Gottes. Matth. 16, 16. Joh. 20, 31. Weil seine menschliche Natur Gott als Geist zu ihrem Princip hat, so heißt er auch in jenem Sinn Sohn Gottes, Luc. 1, 35., wie Adam Luc. 3, 38. Wie Johannes gebraucht auch Paulus den Ausdruck: Sohn Gottes, zur Bezeichnung jener göttlichen Wesenheit. Col. 1, 13. u. a. St., z. B. Hebr. 1, 5. 12, 7., hier heißen auch Christen *υἱοὶ θεοῦ*, aber nicht im metaphysischen, sondern nur moralischen Sinne.

3) Der Logos, welcher der Sohn Gottes ist, heißt auch in der Schrift das Bild, das Ebenbild Gottes des Vaters, Abglanz, Ausstrahlung desselben. Wie der Glanz nicht verschieden ist von dem Licht, das Entquillende nicht wesentlich verschieden ist von der Quelle, so ist auch das Licht nicht ohne den Glanz, die Quelle nicht ohne das ihr Entquillende. *Ἀπαύγασμα, εἰκών, χαρακτήρ*, an sich gleichbedeutend, zeigen die Offenbarung der Substanz und Wesenheit an. So Sap. 7, 26. Ezech. 1, 26—28. Hebr. 1, 3. 12. So gewiß nun aber durch die Ausdrücke Logos, Sohn, Abglanz, ein Unterschied Gottes von sich in Gott gesetzt ist, somit als Logos, Sohn, Glanz Gott sich ein Anderer ist, so ist er doch nicht sich ein Anderes, und in dieser Beziehung kommen

b. die Stellen in Betracht, worin dem Logos, Sohn, im besondern auch göttliche Namen, ja der Name Gottes selbst beigelegt wird. Ist in den angeführten Stellen Gott Subject, und Logos, Sohn Gottes Prädicat, so ist hier vielmehr der Logos, der Sohn Gottes Subject, und das Gottseyn Prädicat. So im Anfang des Evangeliums Johannis; nachdem der Logos von Gott unterschieden worden, heißt es: und Gott war der Logos; hier ist propositio inversa und soviel als: der Logos war Gott; so Joh. 4, 24., wie es Origenes richtig wiedergiebt: ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν. contra Cels. IV, 5. Der Ausdruck υἱὸς θεοῦ zeigt allerdings oft zunächst nur das Amtsverhältniß des Menschen oder Messias zu Gott an, wie Matth. 27, 40. Luc. 23, 35. Marc. 13, 32. In andern Stellen aber zeigt er unleugbar ein Verhältniß des Wesens, die göttliche Wesenheit an, in diesem Sinne kommt der Ausdruck schon in den Apocryphen von der σοφία und bei Philo vom Logos vor; ebenso bei den Rabbinen, den ältesten Apocryphen des N. T. und den ältesten Kirchenvätern. Im N. T. selbst häufig, bes. Joh. 20, 28. Thomas, sich dessen erinnernd, was der Herr von seinem höhern Ursprunge oft gesagt, redet ihn an mit den Worten: mein Herr und mein Gott; zu suppliren ist hier: bist du. Es ist nicht der Ausruf der Verwunderung, wie mancher Ausleger geglaubt; denn es heißt ausdrücklich zuvor, er habe dieses zu ihm gesagt (εἶπεν αὐτῷ). Das Prädicat wird auch von dem, dem es beigelegt wird, nicht abgelehnt. In den Schriften des Apostel Paulus braucht man sich nicht auf solche Stellen zu berufen, die, wie auch 1 Joh. 5, 20. und Apostelgesch. 20, 28., unauflösliche kritische Schwierigkeiten haben, z. B. 1 Tim. 3, 16., wiewohl die Lesart θεός statt ὅς, welches Griesbach in den Text aufgenommen hat, sehr triftige kritische Gründe für sich hat, wie denn auch Bretschneider sich für diese Lesart entscheidet. Bei Röm. 9, 5. ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός kann auch noch die Frage stattfinden, ob dieses nicht auf den Vater zu beziehen sey, wie

manche Kirchenväter und neuere Ausleger gethan, indem sie nun hinter σάρκα einen Punct einflicken, oder auch hinter πάντων, wo sie dann πατέρων suppliren. Die besten Interpreten und Theologen verstehen unter ὁ ὤν das Subject und beziehen es auf das vorhergehende χριστός, und unter ἐπὶ πάντων θεός das Prädicat. Für diese Erklärung sind auch Knapp und Bretschneider. Indem nun hier θεὸς εὐλογητός und ὁ ἐπὶ πάντων θεός, was sonst allein von Gott gebraucht wird, auch vom Sohn gesagt ist, ist aller Wesensunterschied dadurch aufgehoben. Noch häufiger ist Tit. 2, 13. angefochten worden. Die Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes ist hier in solcher Weise zusammengestellt, daß das eine und selbe Subject dadurch bezeichnet wird. Man hat aber gesagt, wenn das der Sinn seyn sollte, so müßte statt καὶ vielmehr τοῦ stehen. Allein gerade weil neben dem καὶ das τοῦ fehlt, so ist es dem sonstigen Sprachgebrauch des Apostels viel angemessener, die Herrlichkeit des großen Gottes auf den Sohn zu beziehen, für dessen feierliche Wiederkunft aber die ἐπιφάνεια das gebräuchlichste Wort ist. Ganz unzweideutig hingegen ist der im Brief an die Philipper von dem Sohn Gottes gebrauchte Ausdruck: ἴσα θεῷ Phil. 2, 6. Dieß ist aber jener Ausdruck, den die Juden gebrauchten, indem sie, daß er sich ἴσον θεῷ mache, für Gotteslästerung erklärten Joh. 5, 18. Paulus erklärt in jener Stelle den Menschen, welcher sonst der Sohn Gottes heißt, für ein Gott gleiches Wesen. εἶναι ἴσα θεῷ und μορφὴ θεοῦ sagen hier ganz dasselbige. Ebenso lehrt Paulus Col. 2, 9. in Christo habe die ganze Fülle der Gottheit gewohnt. Er nennt hier geradezu dieß Wesen des Sohnes θεότης; σωματικῶς ist soviel hier, als vere, realiter. Was endlich der Inhalt des Ausdrucks υἱός ist, kommt, obwohl nicht mit diesem Wort, doch jenem Inhalt nach, in der Stelle Joh. 10, 28—30. vor. Knapp will die Worte: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμέν, nicht sowohl von der Wesensgleichheit, als von der Willenseinheit verstehen, obgleich er hinzufügt: merkwürdig sey

aber die Stelle doch, weil der Redende hier sagt, er verrichte sein Werk mit dem Vater gemeinschaftlich, und hiemit etwas von sich sage, was schlechterdings von keinem Sterblichen, auch von keinem Propheten, ja von keinem Engel je in der heiligen Schrift gesagt wird; er glaubt, es sey hier also doch von ihm als einem höhern Wesen die Rede. Diese Stelle, Joh. 10, 30., erläutert sich selbst durch Joh. 10, 38.: der Vater ist in mir und ich in ihm, und Joh. 14, 9.: wer mich siehet, der siehet den Vater. Wäre hier nicht von einem innern Verhältniß des göttlichen Wesens die Rede, so hätte der Redende sagen müssen, oder es wäre, was er sagt, nur soviel, als: ich bin auch im Vater und der Vater ist auch in mir; so hätte er keinesweges etwas ihm allein Zustehendes und ihn von allen Menschen Unterscheidendes ausgesprochen. So aber spricht er nicht; das Wesen der Gottheit des Vaters prädicirt er von sich, so daß, wer den Sohn siehet, im Wesentlichen den Vater siehet und erkennt, daß der Sohn darum im Vater und der Vater darum im Sohn ist, weil der Sohn, was er ist, aus dem Wesen des Vaters ist, gleichwie die Sonne ist in ihrem Glanz, der Geist in dem geistvollen Wort, die Quelle in dem derselben entströmenden Bach. In diesem Sinne sind alle Werke des Sohnes auch Werke des Vaters, und daß Niemand seine Schafe aus seiner Hand reißen werde, V. 28., wird im 29. V. daraus erwiesen, daß Niemand sie aus seines Vaters Hand reißen werde, und zur völligen Beleuchtung dieses innern und immanenten Verhältnisses zum Vater heißt es dann: ich und der Vater sind eins. Es folgen

3) diejenigen Stellen, in welchen dem Sohn Gottes auch göttliche Eigenschaften, Werke und Ehren beigelegt werden. 1) Die Präexistenz. So Joh. 1, 1. vergl. mit 17, 5.: gieb mir die Herrlichkeit wieder, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war, *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι.* Joh. 8, 58.: ehe Abraham war, bin ich. Die Juden verstehen es nicht anders, als daß er hiemit auf sein ewiges Daseyn deutet vor Erschaffung

der Welt, und wollen ihn steinigen. Stellen hingegen, wie 2 Petri 3, 18. 22. 1 Petri 1, 11., können auch nur auf das Erlösergeschäft bezogen werden. 2) Die Schöpfung und Erhaltung der Welt, Joh. 1, 3. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν*, V. 10. *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Paulus nennet ihn deshalb *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15—17. Hebr. 1, 6. Apoc. 3, 14. Hebr. 1, 2. 3. *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Ps. 102, 26.: Du, Herr, hast die Erde gegründet, der Himmel ist deiner Hände Werk, bezieht Paulus Hebr. 1, 10. auf den Sohn. Ferner die Allmacht und Allwissenheit Phil. 3, 21. Matth. 11, 27. Joh. 6, 46, 1 Cor. 4, 5. Wenn der Sohn sagt: mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden, Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 8, 26. 12, 49., so zeigt er durch das: gegeben, an, er sey nicht der Vater, sondern der Sohn; indem er aber alle Macht von sich prädicirt, stellt er sich der Wesenheit des Vaters gleich. 3) Die Ehre der Anbetung, welche nur Gott erwiesen wird, legt der Sohn Gottes sich selber bei Joh. 5, 23., und erklärt sich hiemit für nicht geringer, als den Vater. Ebenso verlangt Paulus, daß alle Menschen und Engel bei dem Namen Jesu ihre Kniee beugen sollen, Phil. 2, 10., und kurz vorher ist er *ἴσα θεῷ* genannt. Hebr. 1, 6. Röm. 14, 11. Apostelgesch. 1, 24. Hier kommt ein Gebet zu Christo vor, als dem Herzenskündiger, so auch 2 Cor. 12, 8. Aus Plinius Bericht ist bekannt, daß die ersten Christen ihm als der Gottheit (quasi Deo) göttliche Verehrung erzeigten. Die Apostel schwören bei ihm, was nur bei der Gottheit geschehen durfte. Röm. 9, 1. 1 Tim. 2, 7. Sie setzen auf ihn ganz das gleiche Vertrauen, als auf Gott selbst. 2 Tim. 4, 17. 18. 2 Cor. 5, 8. So besonders auch in der Apocalypse, 5, 8—12. 13. 14. 3, 21., das Lamm Gottes hat mit Gott Einen Thron; ihm stehen die sieben Geister ebenso zu Gebote, als dem Vater 21, 22. 22, 1. 1, 4.

B. Das Alte Testament. Je bestimmter und klarer die

Lehre vom Sohne Gottes den christlichen Theologen entgegentrat, um so mehr fanden sie dieselbe auch schon im A. T. Sie gingen dabei von der ganz richtigen Ueberzeugung aus, daß der A. B. der göttlichen Offenbarung angehöre, und was in Gott auf eine ewige Weise ist, darin nicht ganz der Erkenntniß entzogen seyn könne. Die Idee Gottes war es auch, welche in mehreren vorchristlichen Philosophemen die innern Unterschiede in Gott, welche im Christenthum erst zur vollkommenen Klarheit gekommen sind, je mehr oder weniger zum Bewußtseyn brachte. Was daher in der offenbaren Religion als ewige Wahrheit enthalten ist, davon treten mehr oder weniger deutliche Spuren auch schon vor dem Christenthum und besonders im A. T. hervor, und das eignet die wahre Religion, als Anticipation ihrer selbst, sich selber an, das ist das Christliche in allem Vorchristlichen. Es ist Gott in seiner ewigen Offenbarung oder als Sohn, welcher die Saamenkörner der Weisheit über alle Völker ausgestreut und sich der Erkenntniß seiner selbst nie absolut entzogen hat. Wo es daher irgend zur wahren Erkenntniß Gottes gekommen, da ist auch der innere Unterschied in Gott in irgend einer Weise ins Bewußtseyn getreten, und inwiefern nun das A. T. der Offenbarung Gottes nicht fremd ist und die wahre Religion darin anspricht, ist ihm auch die Lehre vom Sohne Gottes nicht fremd geblieben. Allein a) kommt hier der quantitative Unterschied in der göttlichen Offenbarung selbst in Betracht. Es ist dieß der Unterschied des A. und N. T. selbst, daß die göttliche Wahrheit im N. T. offenbar, im A. noch die mehr oder weniger verborgene ist; so aber ist sie darin mehr der Möglichkeit, als Wirklichkeit nach: denn nur als die offenbare ist sie die wirkliche Wahrheit. Aber gleichwohl ist der Unterschied beider Testamente nur ein quantitativer, nicht absoluter. — b) Als diese verborgene Wahrheit ist sie wohl an sich vorhanden, aber noch nicht für sich und für andere, und es ist die Lehre des N. T. selbst, der heilige Geist habe durch die Propheten auf manches hingedeutet, was

diesen selbst unklar und unverständlich geblieben; dieß Ergriffenseyn durch die Idee ohne bestimmtes, klares Bewußtseyn derselben, ist die Natur der Begeisterung. Daher denn auch nur das christlich-erleuchtete Auge den Sohn Gottes im A. B. erkennen kann, wie überhaupt das Unvollkommene nur aus dem Vollkommenen zu verstehen ist und der Christ das A. T. weit besser versteht, als der Jude es irgend vermag. So wird Hebr. 1, 8—12. eine Stelle des A. T. angeführt, in welcher der Sohn θεός genannt wird. Haben die Verfasser des A. T. bei jenen Worten an den Sohn Gottes gedacht? Das ist sehr zweifelhaft. Ueberhaupt hat da die Kritik auch ihr wohl begründetes Recht. — c) Wegen der innern Dunkelheit des A. T. selbst und der größern oder geringern Sehkraft des christlichen Auges unterliegen alle die einzelnen, hieher gezogenen Stellen nicht geringen Schwierigkeiten in der Auslegung. Die rationalistische Exegese z. B., welche den Sohn Gottes selbst im N. T. nicht finden kann, weiß natürlicher Weise ganz und gar nichts von ihm im A. B. Die patristische Exegese hingegen, die protestantische Auslegung noch im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert erklärt bestimmte Stellen des A. T. vom Sohne Gottes in einer Weise, welche unendlichen Einreden offen steht, und welche Calixtus schon in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts scharfsinnig und bestimmt zur Sprache gebracht hat. Man zog auf jener Seite nicht nur dahin die Stellen, in denen der göttliche Name in der Form des Pluralis vorkommt und also eine Pluralität in Gott angezeigt zu werden scheint, wie Elohim, Adonai, Kedoschim, was auch nur pluralis majestaticus bei den Morgenländern seyn kann, sondern auch solche, worin Gott selbst sich von sich unterscheidet, wie 1 Mose 1, 26.: lasset uns Menschen machen, was Philo schon von den durch Gott angeredeten Engeln erklärt. Ferner Jes. 6, 8. Ps. 45, 8. 110, 1. Ps. 2, 7. Ferner die Stellen, in denen überhaupt des Wortes Gottes, der Weisheit, des bekannten Debar Adonai, Memra di Adonai, der σοφία (Chochma),

wie im 8. Capitel der Prov. und im 24. Capitel des Siraciden, Erwähnung geschieht. Zu bemerken ist auch noch dieß, daß die gelehrteren Juden in Aegypten und Griechenland zur Zeit Christi schon, und viel früher bereits, von der platonischen Philosophie geleitet das A. T. in diesem Sinne erklärten, und das Emanationssystem sich in den ältesten Schriften der Kabbalisten findet. Philo ist nicht ohne eine gewisse Theorie der Trinität, er spricht viel vom λόγος, dem Sohne Gottes, dem erstgeborenen, und nennet ihn den andern Gott. In allen diesen Theorien drängt sich die Idee der Wahrheit, obwohl noch verschleiert und mit Fremdartigem untermischt, zum Bewußtseyn, so daß demnach das Resultat feststeht: es hatte das vorchristliche Alterthum, insonderheit aber das A. T., bereits die Lehre vom Sohne Gottes und auch nicht. Spuren davon sind unzweideutig vorhanden, Vorbereitungen und Aehnlichkeiten; aber diese Lehre als die offenbare dargestellt und die Wahrheit darin enthüllt zu haben, ist der Vorzug des Christenthums.

C. Die unbefangene Exegese. Sie ist die, welche sich im Verständniß der heiligen Schrift durch die Idee des offenbaren Gottes leiten läßt, wie sie sowohl im Glauben, als im Wissen, sich mächtig erweiset. In jenem leitet sie den Christen unmittelbar zur Erkenntniß der Wahrheit in der Schrift; in diesem den Theologen, der sich den Glauben vermittelt. Der fromme Christ, der sich dem reinen Eindruck der Stellen, welche vom Sohn Gottes handeln, überläßt, hat an dem unmittelbaren Bewußtseyn Gottes den sichern Führer und Schlüssel zum Verständniß derselben; er hat sich die Macht der Idee noch nicht wegraisonnirt und den Inhalt derselben durch Raisonnements nicht verfälscht. So unbefangen, als der Christ, ist der Theolog nicht mehr. Kommt es zum Wissen, so hebt zugleich und zunächst ebendamit die Reflexion, der Zweifel, das gelehrte und kritische Erkennen an, und auf dieser Stufe verbleibend und nicht zum speculativen Wissen sich auch vollendend, ist die Gefahr vor-

handen, daß man sich um seinen Glauben und den wesentlichen Inhalt der Idee, von der man nun sich nur allerlei Vorstellungen macht, selbst betrüge. Ein solcher ist befangen in seinen Vorstellungen; seine Urtheile über den Inhalt der Schrift gehen hervor aus Vorurtheilen, z. B. es sey nichts mit göttlicher Offenbarung, sie lasse sich wohl denken, sie sey möglich, aber ihre Wirklichkeit sey nicht zu erweisen u. s. w. Was geleugnet wird, ist hier nicht sowohl, was in der Schrift, als was in der Idee Gottes enthalten ist, nämlich daß er auch sey der sich Offenbarende, und für die Behauptung nur, die Idee des sich offenbarenden Gottes widerspreche der Idee Gottes, soll die Bibel Beweise geben. Nach diesen ihren ganz subjectiven Vorstellungen interpretirt diese Hermeneutik die Bibel, und jene findet sie in dieser wieder: denn die geheime Voraussetzung dieser Hermeneutik ist, was mir außer der Bibel und ohne sie Wahrheit ist, das enthält auch sie; ein Satz, der nicht an sich, wohl aber in der Anwendung unrichtig ist; denn es ist darin vorausgesetzt, daß erst die Wahrheit an sich gesucht und richtig erkannt werden müsse, was aber jene Hermeneutik, welche sich nur von ihren Vorstellungen und Vorurtheilen leiten läßt, unterläßt. Die Exegese macht uns überhaupt nicht sowohl mit dem Inhalt der Bibel, als vielmehr bei Gelegenheit ihrer Auslegung nur mit den herrschenden Vorstellungen der Zeit bekannt. So ist denn geschehen, daß die neuere Hermeneutik zwei Wege eingeschlagen hat, um die Anerkenntniß der christlichen Lehre vom Sohn Gottes zu umgehen. Einmal behauptet sie, diese Lehre sey im N. T. gar nicht vorhanden; sie erklärt alle dahin bezüglichen Worte, Ausdrücke und Redensarten von etwas ganz Anderem, worauf sich einige Stellen wirklich beziehen, z. B. von der Messianität, von der königlichen Würde Christi u. s. w., und erklärt sich entschieden gegen das Gleichseyn des Sohnes mit dem Vater, indem sie das alles nur auf die menschliche Natur, den Willen, die Lehre Christi bezieht. Wer nur mit uneingenommenem, vorurtheils-

freiem Sinn die heilige Schrift lieſt, würde wohl weniger auf den Gedanken kommen, daß das Gleichſeyn des Sohnes mit dem Vater daſelbſt geleugnet, als vielmehr, daß daſſelbe dort auffallend ſtark behauptet und oft wiederholt wird. Nachdem das Gewaltſame dieſer Procedur von der beſſern und gründlichern Exegeſe unſerer Zeit anerkannt worden und die Selbſtbelügung der Aufklärung hinreichend zu Tage gekommen iſt, hat die Glaubens- und Wiſſensloſigkeit einen zweiten Weg eingeſchlagen. Man erkennt es an, daß die Verfaſſer des N. T. vom Sohn Gottes reden, daß ſie ihm vorweltliche Exiſtenz, Schöpfung der Welt, göttliche Ehre beilegen u. ſ. w. Das Factiſche, das Hiſtoriſche leugnet man nicht; aber daß ſie hiemit die Wahrheit lehren, daß es mehr als alter Sprachgebrauch oder Mythus ſey, daß die Apoſtel darin frei von Irrthümern und Vorurtheilen geweſen, leugnet man, und ſo trifft hier vollſtändig ein, was Fauſt bei Goethe ſagt: die Botſchaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube. Auf dem Wege der Exegeſe oder Hiſtorie iſt es unmöglich, dieſe Denkart zum wahren Glauben zurückzuführen. Der Mangel liegt tiefer, im Wollen und Wiſſen, und durch dieſes allein kann er gehoben werden, wie es zunächſt durch die Kirche geſchehen iſt.

2. Das kirchliche Element. In der Kirche hat ſich von Anfang an gefragt, wie die in mündlicher und ſchriftlicher Ueberlieferung vorhandene Lehre der chriſtlichen Religion vom Sohn Gottes zu verſtehen ſey. Die Kirche iſt der Verſtand der Bibel. So lange nun eine Lehre, wie dieſe, ſich in ihrer unmittelbaren Wahrheit erhält und der ſubſtanzielle Inhalt von dieſer ſich im Glauben, im Gefühl und der Vorſtellung behauptet, iſt, wie die größeſte Freiheit der Vorſtellung vorhanden, ſo auch der Frieden der Kirche ungeſtört. Es iſt aber nicht nur das Intereſſe des Geiſtes, ſondern auch die innere Bewegung der Idee und des Dogma ſelbſt, daß ſich daſſelbe näher beſtimme und ſeinen Reichthum entwickele. Bei der unmittelbaren

Vorstellung kann es nicht bleiben. Bei dieser Bewegung des Gegenstandes durch die verständige Betrachtung geht er nun aber auch in den Gegensatz ein; es bilden sich Gegensätze in der Lehre und ebendamit ist der Streit vorhanden und nothwendig, und er kann auch nicht innerhalb des abstracten Verstandes, sondern allein im vernünftigen, speculativen Denken entschieden werden, welches die Aufhebung und Auflösung des Widerspruchs ist, aber eben so nothwendig diesen zu seiner Voraussetzung hat. Der Widerspruch nun, dessen Erscheinung das Häretische ist an der Bestimmung dieses Dogma, und dessen Aufhebung die Bestimmung der Kirche ist, zeigt sich

a. so, daß im Verstand der Lehre von Gott, als Vater und Sohn, und in der abstracten Bestimmung dieses Verhältnisses an der unmittelbaren Identität beider festgehalten, der Unterschied aber geleugnet wird. Dieß ist die Lehre des Sabellius. Es wird an der Kategorie des Wesens und Wesentlichen festgehalten; es wird gesagt: im Wesentlichen seyen absolut Eins Vater und Sohn, der Unterschied sey nicht reell, sondern nur nominell; Vater und Sohn seyen nur andere Namen für das eine und selbige göttliche Wesen. Es wird nicht unterschieden das Princip und das Aus-dem-Princip-seyn, der Unterschied nicht in Gott gesetzt, sondern nur in die Sprache und Vorstellung, der nichts in Gott entspricht. Die Wahrheit dieser Behauptung ist die Identität, auf welche sie pocht; die Unwahrheit derselben ist, daß sie die Identität nur als unmittelbare anerkennt, und nicht als eine solche, welche eben so wesentlich den Unterschied in sich schließt und enthält, und dadurch kommt nun das Einseitige und das Falsche an diese Bestimmung, welches sie unmittelbar selbst enthält und ausspricht. Denn ist das Seyn und Offenbarseyn, das Zeugen und das Erzeugtseyn einerlei, Vater und Sohn sich nicht ein anderer, so müßte, was nur vom Sohn gilt, das Erzeugtseyn, auch vom Vater, und was nur vom Vater gilt, das Erzeugen, auch vom Sohn

ausgesagt werden; es wäre jeder von ihnen seine eigene Ursach und Wirkung, und beide müßten wie der Eine, der Erzeuger, und beide, wie der Andere, der Erzeugte seyn; der Vater wäre als solcher der Sohn, der Sohn als solcher der Vater. Sabellius, einseitig festhaltend an der wesentlichen Gleichheit des Vaters und Sohnes, hat den Unterschied beider nicht anerkannt, und ist hiedurch im Widerspruch mit der christlichen Religion.

b. Was Sabellius bis zur Vernichtung alles innern Unterschiedes behauptete, die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn, leugnete Arius, und da er dabei doch noch die Lehre vom Vater und Sohn beibehalten wollte, so blieb ihm nichts übrig, als den Sohn Gottes selbst, des Vaters ewige Offenbarung, zu einer Creatur herabzusetzen und ihn in die Reihe der geschaffenen Wesen, wiewohl obenan, zu stellen. Er unterschied also wohl scharf genug, aber bis zur Aufhebung aller wesentlichen Einheit; der von ihm behauptete Unterschied zwischen Vater und Sohn in Gott war ein solcher, welcher die Gleichheit und Einheit beider nicht mehr an ihm hatte, und so stand er im Extrem dem Sabellius gegenüber, und diese Einseitigkeit ist die Falschheit seiner Behauptungen. Er erkannte nicht den Inhalt der Wahrheit in der Vorstellung von Gott, als dem Erzeuger und dem Erzeugten oder als Vater und Sohn, welche ebendieß mitenthält, daß die Zeugung nichts vom Wesen des Erzeugten Verschiedenes producirt, wie die Schöpfung, welche wesentlich creatio ex nihilo ist, der Sohn Gottes aber ist nicht aus Nichts; er ist aus dem Allerrealsten, aus dem Wesen des Vaters, und hat dieses mit ihm gemein, wie vom Menschen nur ein Mensch gezeugt wird, und was die Würde und Macht betrifft, der Sohn des Fürsten gleicher Weise ein Fürst ist. Aber andererseits bleibt jede Vorstellung auch zurück hinter der Wahrheit und ihrer Idee: denn der Sohn Gottes ist nicht blos eines Wesens mit dem Vater, wie der menschliche Sohn mit dem menschlichen Vater, sondern auch Ein Wesen; denn der

Mensch als der Vater und der Mensch, der dessen Sohn ist, sind individuell getrennt, sie sind Individuen; in Gott aber ist nicht Individualität, welche die Natürlichkeit in sich schließt, sondern Identität. — Dem Sabellianismus und Arianismus in gleicher Weise entgegen sprach endlich

c. die Kirche zu Anfange des vierten Jahrhunderts auf der Synode zu Nicäa in der einen Bestimmung der Homousie oder der absoluten Consubstanzialität die speculativ erkannte Wahrheit aus. Diese Bestimmung ist in gleicher Weise gegen die Sabellianische und Arianische Einseitigkeit; sie ist die Aufhebung des darin enthaltenen Gegensatzes und so die Wiederherstellung der Wahrheit aus den vorhandenen Irrthümern und Widersprüchen, indem sie aus dem höhern Standpunct der speculativen Vernunft gegen Sabellius den Unterschied, gegen Arius die Wesensgleichheit behauptet: denn consubstanziell, sich selber gleich, kann nur seyn, was sich von sich unterscheidet; ist es aber sich selber gleich, so ist der Unterschied auch kein Unterschied. Was irgend die christliche Speculation und Philosophie in dieser höchsten Aufgabe des Denkens erreichen konnte, es findet sich vollständig entwickelt in den Schriften des Athanasius und ins Kurze und Bestimmte gefaßt im Nicänischen Symbolum. Strauß, indem er S. 494 seiner Dogmatik sich über diese Aeußerungen in der zweiten Ausgabe meiner Dogmatik lustig macht, muß wohl Athanasii orationes contra Arianos nie gelesen haben. Selbst Knapp, wie abgeneigt er sich sonst auch jeder philosophischen Entwickelung zeigt, sagt doch: Athanasius habe hiebei großen Scharfsinn und Tiefblick gezeigt, und seiner Theorie sey der Preis der Vortrefflichkeit zuzugestehen. Da die von ihm gründlich widerlegten Einseitigkeiten im Sabellianismus und Arianismus nicht blos als äußerlich historische und somit zufällige Erscheinungen anzusehen sind, sondern als wesentliche, wiewohl einseitige und in ihrer Einseitigkeit falsche Bestimmungen an dem Begriffe selbst, wie sie jederzeit durch den

abstracten Verstand an das Vernünftige gesetzt werden, so haben sie sich zu allen Zeiten erneuert, und auch jetzt noch stehen alle Theologen, welche es nicht zur speculativen Erkenntniß des Dogma bringen, auf der einen oder andern Seite. Die, welche das unmittelbare Gefühl in der Religion für das Höchste, die Bestimmung für das Eitle und Ueberflüssige halten, stehen auf der Seite des Sabellius; sie halten hiemit an dem abstracten Monotheismus fest und stehen wesentlich noch im A. T.; so selbst Schleiermacher. Die, welche den abstracten Verstand und das subjective Denken für das Höchste erklären, sind nothwendig arianisch gesinnt; sie behaupten, der Sohn Gottes sey wesentlich verschieden vom Vater, sey nur ein Mensch, und indem sie alle Menschen von Natur für Söhne Gottes erklären, so sind sie nicht weit vom Polytheismus und denken wesentlich heidnisch. Die kirchliche Lehre hingegen ist die der Vernunft und Wahrheit selbst, und rechtfertigt sich als solche auch in jeder wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntniß dieses Dogma.

3. Begriff des Dogma. Es ist hier a) das Sichoffenbarseyn Gottes, b) das Grundseyn Gottes, und c) die christliche Religion als Lehre vom Vater- und Sohnseyn Gottes zu betrachten.

a. Das Sichoffenbarseyn Gottes. Mit dem Begriff der unmittelbaren Offenbarung ist von einem innern und wesentlichen Verhältniß in Gott die Rede, nicht von dem Verhältniß Gottes zu irgend etwas außer ihm, zur Welt u. dergl. Es ist von dem Begriff des göttlichen Wesens als solchem auszugehen, wie es als Seyn das Denken ist. Bleibt man allein am Seyn Gottes stehen, ohne zu der Bestimmung des Denkens fortzugehen, als welches das Seyn erst das Wesen ist, so ist es unmöglich, Gott auch nur als das Wesen zu erkennen; Spinoza selbst muß, um diesen Begriff zu erreichen und Gott als die Substanz zu bestimmen, das Seyn Gottes für ein solches erklären, welches das Denken an ihm habe, wenn auch nur als

Attribut. Ist aber vollends die göttliche Wesenheit bestimmt als ein Seyn, welches das Denken selbst ist oder Gott als die absolute Intelligenz, so führet dieser Gedanke unmittelbar weiter, nämlich auf einen Unterschied, auf die Frage: was denkt Gott, was kann er denken, als ewig nur sich selbst? Noch ist nichts außer Gott, er absoluter Weise nur bei sich selbst. Sich denkend aber ist offenbar Gott der sich Denkende von ihm, der sich denkt und sich allein zum Gegenstand seines Denkens hat, unterschieden; es ist eine Zweiheit in Gott gesetzt, aber durch wen? Einzig und allein durch Gott selbst, wie er der sich Denkende und von ihm Gedachte ist. Wohl zieht sich deutlich genug die Einheit des göttlichen Wesens selbst in den Unterschied hinein; aber auch dieser ist ein solcher, wozu sich Gott selbst bestimmt, indem er in diesem Denken und Gedachten sich selbst ein Anderer ist. Ohne dieses sich selbst von sich Unterscheiden ist Gott sich selbst verborgen, das Licht der Sonne z. B. ist wohl klar und offenbar, aber nicht sich; Gott hingegen als Geist das Wissen, absolute Intelligenz, kann nicht sich selbst verborgen seyn. Und wie soll, ist Gott sich nicht selbst offenbar, irgend etwas außer ihm, in der Welt u. s. w. durch ihn geoffenbaret seyn. In und an der Welt, heißt es, ist Gott offenbar als ihr Schöpfer; aber so ist die Welt nur die mittelbare Offenbarung Gottes; das Sichoffenbarseyn Gottes ist ein schlechthin unmittelbares, auf der absoluten Identität Gottes beruhendes; es ist somit der Unterschied Gottes zu erkennen, welchem er offenbar ist, und Gottes, welcher ihm offenbar ist. So nothwendig der Unterschied sich aufhebt, wie er gesetzt ist, so setzet er sich doch auch, wie er aufgehoben ist. Dieß allein macht das Schwierige dieser Erkenntniß aus. Die Religion aber muthet jedem zu, an Gott in diesem seinen Sichoffenbarseyn zu glauben und somit auch den Unterschied in Gott anzuerkennen, kraft dessen er sich als der Denkende von ihm als dem Gegenstand des Gedankens unterscheidet. Dieß erste Moment aller Bewegung, aller Selbstbewegung in

Gott, so subtil und spitzfindig es scheinen mag, so ist es doch das Allernothwendigste für jede wahrhaft dogmatische Erkenntniß Gottes und die Quelle aller weiteren Gotteserkenntnisse. Der genannte erste Unterschied Gottes von sich liegt schon in jedem Gedanken der göttlichen Wesenheit. Denn ist das Wesen Gottes dieß, daß er ewig in sich selber ist, so folgt von selbst, daß der, in welchem er ist, und der, welcher in ihm ist, als zwei bestimmet sind, und daß doch ebensosehr zwischen dem, in welchem er ist, und dem, welcher in ihm ist, kein Unterschied ist. Daß diese That der Selbstunterscheidung Gottes eine seinem Wesen immanente sey, steht nicht zu wissen aus irgend einem Grunde außer ihm, sondern allein aus Gott selbst, d. h. aus der Idee Gottes. Es ist vielmehr sowohl im Dogma der Bibel und Kirche, als noch vielmehr in der Wissenschaft das in Gott Enthaltene, d. i. das in der Idee von Gott Gegebene zu erkennen, dieß einzusehen, daß man in dieser Idee nicht denken kann, ohne von dieser Zweiheit in der Einheit Gottes zu wissen, die als Vater und Sohn dem christlichen Glauben bekannt sind. Darauf hin muß in der Wissenschaft gesagt werden, daß dieß zu seyn von der Idee Gottes unzertrennlich ist, und daß man auch von dem Einen Gott oder der Einheit Gottes nicht seiner Wahrheit nach weiß, wenn man von dieser Zweiheit in Gott nichts weiß oder sie nicht anerkennen will. In dem frommen Bewußtseyn schon ist dieses Wissen in der mannigfaltigsten Weise enthalten, obgleich es vielleicht diese Reflexion über sich selbst nicht hat. Heißt es z. B.: Gott ist für sich, etwa um seine absolute Realität dadurch auszusagen, so ist Gott, der für Gott ist, und Gott, für den er ist, sich ein Anderer: so unterscheidet sich Gott der Seyende von dem für ihn Seyenden; um für sich zu seyn, muß Gott sich ein Anderer seyn, den Unterschied von sich setzen, sich gleichsam selbst gegenüber haben. Ebenso weiß der fromme Christ, daß Gott die Liebe ist, was ist aber Liebe ohne ihren Gegenstand, ohne diesen von sich zu unterscheiden. Wenn ein Mensch irgend

sich selbst liebt, so unterscheidet er sich von sich, sich, den Liebenden, von sich, dem Geliebten, obgleich er dabei mit sich identisch bleibt. An der Erkenntniß, daß Gott die Liebe selbst sey, hat die Lehre von Gott als Vater und Sohn den größesten Antheil. Aus dieser Liebe ist Gott ewig der Vater des Sohnes und liebt der Sohn den Vater; aus Liebe hat Gott auch die Welt geschaffen; dort ist er sich selbst ein Anderer, hier setzet er ein Anderes, als er selbst; beides aber, um sich darin anzuschauen, sich darin gegenüber zu haben, obwohl in verschiedener Weise. Wird Gott erkannt als der, welcher, wie die Liebe, so die höchste Freiheit ist, so ist das unmöglich, ohne daß Gott den Unterschied von sich setzt; denn Gottes Freiseyn ist eben dieß, daß er auch im Andern, im Unterschiedenen, sich hat und behält, sich nicht darin verliert, sondern darin bei sich bleibt. Mit der erkannten Nothwendigkeit, welche Gott gleicher Weise ist, ist man noch bei der Wesenheit Gottes als Substanz, und alle Systeme, welche sich darauf beschränken, wie das Spinozische, bleiben stehen bei dieser herben Nothwendigkeit, welche nicht auch die Freiheit selbst ist. Aber Gott ist nicht blos Substanz, er ist auch Subject, er hebt die Nothwendigkeit seines Wesens in sich zur Freiheit auf, und darin erst ist er sich selbst ganz durchsichtig und offenbar. Nur in seiner Offenbarung, nämlich Gottes an sich selbst oder in seinem Vater- und Sohn-Seyn tritt Gott aus seinem stillen Mysterium hervor, und durch dieses sich selbst Aussprechen oder Verlauten des an sich stillen und heimlichen Gottes wird er überhaupt erst faßlich und begreiflich. In der Wissenschaft aber ist die Hauptaufgabe, daß sie vom Logos handelnd, logisch verfahre, nur so kann sie auch wahrhaft theologisch zu Werke gehn. Hiezu nun ist nothwendig

b. das Grundseyn Gottes und das aus-dem-Grunde-Seyn Gottes zu betrachten. Die abstract-monotheistischen Religionen, wie auch die rationalistische, bringen es wohl soweit, Gott als den Grund zu wissen, aus welchem Alles ist, aber dieses Alles

ist nur die Welt, und derselben Grund ist Gott als ihr Schöpfer und Erhalter. Daß aber Gott zunächst und vor allem sich zum Grunde seiner selbst hat und bestimmt, liegt über ihren Horizont hinaus. Der Spinozismus geht noch weiter, nämlich über das Abstract-monotheistische und Rationalistische weit hinaus, indem nach ihm Gott überhaupt sich nicht zum Grunde bestimmt, weder einer Welt, noch seiner selbst. Aber wird Gott schon causa sui genannt, so ist der Unterschied Gottes von sich anerkannt, überhaupt aber mit der Bestimmung Gottes als Grundes der Unterschied des Grundes gesetzt von demjenigen, was aus dem Grunde ist und ohne welches er auch nicht Grund ist: denn Grund kann nur das seyn, woraus etwas ist. Die Bestimmung des Grundes nun hat in Gott zunächst diese negative Bedeutung und Nothwendigkeit, kraft deren er nicht aus einem Andern ist, als aus sich selbst, sondern den Grund seines Seyns in sich selbst hat. Diese negative Bestimmung, welche die Wesenheit Gottes angeht, hat aber ihre affirmative Wahrheit in der andern, welche die Existenz Gottes betrifft; eben diese existentia ist exitus, Seyn, Hervorgehen aus sich; hat Gott den Grund seines Seyns in sich, so ist dieß Seyn ebensosehr auch Seyn aus dem Grunde, welcher er selber ist. Schon der Begriff der Existenz Gottes, welche als solche Exitus, Seyn aus seinem Grunde ist, enthält dieß, und diese Existenz ist eben so nothwendig in Bezug auf die Welt Präexistenz, wie das der Sohn Gottes ausdrücklich ausgesprochen hat, daß er vor Abraham gewesen, die Herrlichkeit vor Grundlegung der Welt gehabt habe. Somit müssen wir sagen, daß Gott auch so sich von sich unterscheidet, daß er, aus welchem er ist, ein Anderer ist, als der, welcher aus ihm ist; als jener ist er Gott, wie er Princip ist, als dieser ist er Gott, wie er aus dem Princip ist; durch die Idee Gottes in Gott gesetzt ist diese Thätigkeit Gottes, als Gottes Thun selbst, die ewige. Da aber das Wesen Gottes ist, Grund seiner selbst zu seyn, so ist in Ansehung des Wesens oder für Gott

kein Unterschied zwischen sich, aus welchem er ist, und sich, welcher aus ihm ist; das Verhältniß Gottes zu sich als dem Grund und Begründeten ist ein absolutes, die Zweiheit ewig in die Einheit des Wesens resumirendes, so daß an eine numerische Zweiheit oder Unterscheidung, in der die zwei gleichgültig und unbewegt neben einander stehen, nicht zu denken ist. Wird von Gott gesagt, er sey Princip seiner selbst, und eben dieses dahin bestimmt, daß er als Princip seiner selbst ein Anderer ist, als wie er aus sich, als diesem Princip ist, so wäre es ein endliches Denken und durch dasselbe ein endliches, bedingtes Verhältniß in Gott gesetzt, wie es wohl in der Natur und allen Individuen stattfindet, wenn jene Definition in Gott als Duplicität genommen würde. Hat nun gleichwohl der Unterschied in Gott, wie er nicht nur an sich oder das Wesen, sondern auch aus sich oder daseyend ist, seine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit, so zeigt sich sogleich auch als Folge dessen die Erkenntniß, kraft deren Gott als der Logos bestimmt ist. Dieser Gedanke des Logos hat selbst zwei Seiten, kraft deren einer Gott als der Grund (ratio), kraft deren anderer er als die Vernunft oder Intelligenz (ratio) bestimmet ist, welche beide Seiten des Gedankens in der alten, schon im zweiten und dritten Jahrhundert verbreiteten Lehre vom λ. ἐνδιάθετος und λ. προφορικός vorkommen und eben darin ihre Wahrheit haben, daß der Logos an Gott auf ewige Weise seinen Grund hat und in Gott enthalten ist, und daß er in eben so ewiger Weise auch aus diesem seinem Grunde ist und hervorgeht. In dem Gedanken des Logos ist wesentlich dieß enthalten, daß Gott in dem, welcher aus ihm ist, sich, aus welchem er ist, offenbar ist; so ist der Gedanke der von Gott als der absoluten Intelligenz oder der ewigen Vernunft. Gott vernimmt, erkennt, liebt sich als Gott nur in dem ihm Andern, der dem Wesen nach nicht von ihm verschieden ist. Sieht man von diesem Gedanken Gottes, als des ewigen Logos ab, und bleibt man nur und allein bei Gott als der absoluten Sub-

stanz stehen, so steht, daß Gott sich offenbar sey, und zwar nur in dem Andern seiner selbst, und durch diese Selbstunterscheidung, gar nicht zu erkennen; daher in allen pantheistischen Systemen von göttlicher Offenbarung, welche vor allem und zunächst diese innere, im Wesen Gottes vorgehende, kurz dieses Sich-selbst-Offenbarseyn Gottes ist, nicht kann die Rede seyn. In allen Gedanken hingegen der christlichen Religion steht der absoluten Substanz die absolute Intelligenz gegenüber, jene ist das Object, das offenbar, diese das Subject, welchem jenes offenbar ist. Eben dieselbe Religion weiß aber Gott in gleicher Weise als die ewige, absolute Substanz und Intelligenz, und an diese reichen die Gedanken von Object und Subject nicht mehr heran, d. h. sie sind von absoluter Identität.

c. Die Lehre der christlichen Religion von Gott als Vater und Sohn. Diese Vorstellung ist es, welcher die entwickelten Begriffe von dem ewigen und absoluten Verhältniß Gottes zu sich selbst zum Grunde liegen. Schon der Johanneische Ausdruck: Logos, Wort, von Gott gebraucht, wie er aus sich ist oder in seiner Existenz als Intelligenz, reicht ganz nahe an den Begriff heran und ist daher von Philo und den Alexandrinern an stets zur Bezeichnung des innern Verhältnisses Gottes zu sich gebraucht worden. Was ist das Wort ohne den Gedanken, der sich darin hypostasirt, und was ist der Gedanke ohne das Wort, in welchem er sich manifestirt? In diesem Vernehmen seiner selbst ist Gott die göttliche Vernunft oder der Logos. Noch reicher ist die Vorstellung von Gott dem Sohn, welche auf die Vorstellung von Gott als Vater nothwendig zurückweiset. Diese Vorstellung ist nicht nur schön und rührend, sondern auch unmittelbar im Begriff, d. i. in der Wahrheit, gegründet. Der Glaube kann nicht sprechen in Begriffen, sondern in Vorstellungen; aber das Große und Erhabene der christlichen Vorstellung ist, daß sie den Begriff zu ihrer Seele und darin ihre innere Wahrheit hat. Nur daß ebenderselben Vorstellung gemäß nie

vergessen werden darf, daß es ein wesentlich inneres göttliches Verhältniß ist, welches darin sich uns zur Anschauung bringt. Daher denn auch der Christ, der in diesen Vorstellungen an Gott glaubt, auch die Unebenheiten und Unangemessenheiten, welche sich der Vorstellung als solcher leicht anhängen, stets durch die Idee Gottes, von der er sich selbst unbewußt leiten läßt, rectificirt. Von menschlichen Verhältnissen, ja von einem menschlichen Naturverhältniß ist die Bezeichnung der Vorstellung hergenommen, aber sie hat daran nicht, sondern an Gott ihren Gegenstand. Wird nun irgend in der Uebertragung dieser Verhältnisse auf Gott aus der Idee Gottes herausgewichen und auf das Verhältniß nur des Menschen zum Menschen, oder auch selbst des Menschen zu Gott, und nicht allein auf das Verhältniß Gottes zu sich selbst reflectirt: so wird die Vorstellung sofort verfälscht, und in solcher Verfälschung kann alsdann leicht mancherlei Mangel in der Vorstellung aufgezeigt, ja selbst das, was sie in ihrer Wahrheit richtig bezeichnet, als unrichtig nachgewiesen werden. In der Idee Gottes denkend hat die christliche Religion dieß, daß Gott sich von sich unterscheidet und sich als Grund und aus dem Grunde wissend offenbar ist, in der Vorstellung der Zeugung dargestellt, Gott, wie er nicht den Grund seines Seyns in einem Andern hat, so ist er der ungezeugte (ἀγεννητός), Gott aber, wie er aus sich ist, den Grund seines Seyns an einem Andern hat, so ist er der Gezeugte (γεννηθείς), als jener ist er der Vater, als dieser der Sohn. Hiebei ist schon wichtig und nothwendig, das negative Verhältniß stets festzuhalten, wie es durch die Idee Gottes gefordert ist, dieß, daß der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater ist. Bleibt hingegen das Vorstellen an menschlichen Verhältnissen hängen, wovon die Bezeichnung hergenommen ist, so kommt es da theils als nothwendig vor, daß der Vater auch Sohn gewesen oder noch ist, theils als möglich, daß auch der Sohn Vater wird. Dieß beides aber ist durch die Idee Gottes in dem

Vater- und Sohnseyn Gottes durchaus negirt und beseitigt. Denn nur in Gott besteht das Verhältniß in seiner Einzigkeit und absoluten Wahrheit, daß der Vater ewig der Vater und nicht Sohn, der Sohn ewig der Sohn und nicht Vater ist. Nicht weniger ist aus der Vorstellung von der Zeugung, von Gott als dem Zeugenden und Erzeugten, der Gedanke zu entfernen an eine Thätigkeit, die zugleich Leiden ist, oder eine solche, die beginnt und vorübergeht. Die Zeugung in Gott ist die ewige und absolute. Ferner in Ansehung des Wesens ist wohl der menschliche Vater gleichen Wesens mit dem menschlichen Sohn, aber ihr Daseyn ist ein individuelles; das Daseyn des Vaters ist nicht das des Sohnes, das Daseyn des Sohnes ist nicht das des Vaters, die Existenz ist an zwei verschiedene Individuen vertheilt, und verfehlt hier das Vorstellen gar den Unterschied von Person und Individuum, so fasset es die göttlichen Personen selbst nur als Individuen und weicht somit aus der Idee Gottes ganz heraus; es hat nicht bedacht, was der Begriff der Person ist, daß dieser Begriff nur der des Bewußtseyns ist, und die Wahrheit des Gedankens von göttlichen Personen des Vaters und Sohnes eben dieß ist, daß Gott sich seiner selbst bewußt ist als Vater und Sohn, und daß es eben darum auch unser Glaube seyn soll in allem unserm Bewußtseyn Gottes. Als einem inneren Verhältniß Gottes zu sich ist darin ganz zu abstrahiren von dem blos menschlichen Verhältniß des Menschen zu Gott, und daher selbst die Einmischung des Gedankens an den Menschen, als welcher der Sohn Gottes auf Erden erschienen ist, abzuwehren. Das Sohn-Gottes-Seyn ist an und für sich noch nicht ein Mensch-Seyn oder Werden. In Christo, dem menschgewordenen Sohn Gottes, hat der Sohn Gottes zugleich individuelles Daseyn angetreten, und es ist der Glaube der Wahrheit, daß in ihm göttliche und menschliche Natur unzertrennlich sey. Aber dieser Glaube und diese Wahrheit hat doch zur Voraussetzung den Unterschied beider Na-

turen; es wird unterschieden zwischen dem Sohn Gottes, der Mensch wird, und dem Sohn Gottes an und für sich. Als dieser ist er rein allein zu betrachten im göttlichen Wesen, und dieß Verhältniß des Sohnes zum Vater ist in Gott ein absolutes. Das Wesen des Sohnes ist gleicher Weise auch das des Vaters. Der Sohn Gottes erkennt in ewiger Weise sich in dem Vater und ebendamit auch den Vater. Gott als Vater erkennet gleicher Weise sich in dem Sohn, und ebendamit auch ihn, den Sohn; der Sohn ist sich in dem Vater, und ihm ist der Sohn ewig offenbar. Die Vorstellung und Bezeichnung Gottes als Vaters und Sohnes spricht dieses bestimmt aus, indem auch unter Menschen einer nur Vater ist dadurch, daß er nicht ist ohne den Sohn; der Sohn ist die Offenbarung des Vaters; beide, Vater und Sohn, weisen auf einander hin. Der reine Gedankeninhalt aber dieser Vorstellung und Bezeichnung ist kein anderer, als: Gott, wie er der ewig aus dem Grunde seiner selbst oder der Begründete ist, so hat und weiß, erkennt und liebt er sich auf ewige Weise in seinem Grunde; und Gott, wie er der ewige Grund seiner selbst ist, so hat und weiß, erkennt und liebt er sich gleicher Weise in dem aus ihm Seyenden oder Begründeten. Damit ist ausdrücklich gesagt: Gott ist zwar in ewiger Weise nicht der Sohn, der Grund ist nicht der Begründete, aber Gott ist in ewiger Weise nicht ohne den Sohn, Gott kann auch nicht Grund seyn, wenn nichts ist aus dem Grunde. Ist aber der Sohn, so ist der Vater declarirt, dadurch, daß der Begründete ist, ist der Grund selbst erst wahrer Grund. Fällt man hingegen mitten in der Vorstellung von Gott als Vater aus der Idee Gottes heraus, und substituirt man dem innern Verhältniß Gottes zu sich das Verhältniß des Menschen zu ihm, so wird die Vorstellung nichts als Vorstellung, es flieht die Wahrheit daraus, und die ganze Betrachtungsweise hat alsdann ihren Grund nicht in Gott, sondern nur in dem Menschen. So nennen Viele wohl Gott den Vater,

aber nur, wie er Vater aller Menschen ist und sie alle seine Söhne und Kinder sind. Diese rationalistische Lehre ist die ganz polytheistische, und ist unwahr allein dadurch, daß das Verhältniß Gottes zu sich selbst darin ignorirt und der eingeborene Sohn Gottes darin noch gar nicht agnoscirt ist. Seine Göttersöhne hatte auch schon das Heidenthum, aber in diesem Sinne ist nach christlicher Lehre nicht Gott unser Vater. Die innere Identität ist dann gleicherweise nicht zu übersehen. Das macht nun auch, daß keiner als wahrhaftiger Christ Gott seinen Vater nennen oder zu ihm als Vater beten kann, ohne eben damit an den Sohn Gottes zu denken, ja nur durch ihn, den Sohn, allein zum Vater zu kommen und betend ihn als Vater allein im Sohn zu erreichen vermag. Jedes andere Gebet erreicht Gott nicht, ein solches erfährt er auch nicht, d. h. es ist so gut, als gar nicht da für ihn. — Nur indem so die christliche Kirche den Unterschied Gottes von sich ebensosehr als die Einheit Gottes bekennt, begegnet sie den verschiedenen Irrthümern, welche auf diesem Wege liegen und welche schon mit den Monarchianern, wie Tertullianus sie genannt hat, anfangen, und im Sabellianismus und Arianismus auf die Spitze kommen. Die großen Anfechtungen, welche diese Lehre erlitten hat, haben wesentlich dazu gedient und den großen Zweck und Nutzen gehabt, die christliche Kirche über diesen hochwichtigen Artikel zum vollen und klaren Bewußtseyn zu bringen. Die tiefsinnigsten Gedankenschätze hat auf diesem Wege des Streits bereits Athanasius aus dem klaren Bewußtseyn der Idee Gottes zu Tage gefördert, und von ihnen ist in der Dogmengeschichte zu handeln. Eine wichtige Einsicht ist in dieser Hinsicht die, daß alle hierüber in der Kirche entstandenen Irrthümer der Wahrheit so gefährlich nahe liegen, ja selber nur einseitig gefaßte Momente des Begriffes sind, ferner daß in allen diesen Irrthümern nur die reine Bewegung in der Idee Gottes unterbrochen und die Vorstellung von Gott als Vater und Sohn von vorn herein mit der Reflexion auf

den Menschen vermischt und alterirt ist. So ist, wird einerseits nicht der Vater vom Sohn, der Sohn vom Vater in Gott nicht gehörig unterschieden, der Patripassianismus unvermeidlich; es wird sodann vom Vater prädicirt, was nur vom Sohn gilt, daß er Mensch geworden und als dieser gelitten, gestorben sey. Dagegen lehrt die Kirche: der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn ist nicht der Vater. Andererseits wird die gleiche Wesenheit des Sohnes und Vaters nicht anerkannt, so erhebt sich die falsche, in alter und neuer Zeit vielfältig verbreitete Lehre, daß der Sohn dem Vater subordinirt sey. Diese Meinung kommt hauptsächlich von der Seite auf, an welcher der Sohn Gottes auch als Mensch zu betrachten ist. Als Mensch ist er Gott dem Vater subordinirt. Aber als der Sohn, dessen Wesen und Daseyn von Ewigkeit her kein anderes ist, als das Wesen und Daseyn des Vaters, ist er dem Vater absoluter Weise gleich. Endlich ist auch an der Vorstellung der Zeugung, auf der die Benennung Gottes als Vaters und Sohnes beruht, stets festzuhalten, was der Begriff ist, auf der die Vorstellung beruht, nämlich daß die Zeugung sey Mittheilung des Wesens. Dieser Gedanke ist es allein, den die christliche Religion ausdrücken will, wenn sie sagt, Gott der Vater sey der Ungezeugte (ἀγεννητός), Gott der Sohn aber der Gezeugte (γεννηθείς). Hierin ist enthalten, daß das besagte Verhältniß ein inneres, im göttlichen Wesen selbst enthaltenes sey. Wird daher arianisch selbst der Sohn Gottes ein Geschöpf genannt, so ist nicht nur die Idee Gottes verkannt, welche es mit sich bringt, daß der Sohn Gottes mit Gott gleichen Wesens sey, sondern auch der Unterschied Gottes von der Welt aufgehoben, welche nicht gezeugt, sondern geschaffen ist: denn ihr hat Gott nicht sein Wesen eingezeugt, sondern sie ist ein Anderes, als er, sie ist sein Werk (κτίσμα, ποίημα). Aber daß auch, die Welt sey von Gott geschaffen, erkannt werden könne, dazu gehört nothwendig vorher, dieß zu wissen, daß Gott die Liebe sey, denn aus seiner Liebe ist sie hervorgegangen.

Dieß aber ist unmöglich einzusehen, wenn nicht zuvor Gott erkannt worden ist als Vater und Sohn. Also kein Sohn Gottes, auch keine Welt Gottes!

Zweiter Abschnitt.

Von der mittelbaren Offenbarung Gottes.

Erstes Hauptstück.

Von der Schöpfung.

Zum Zweck des vollständigen Begriffs dieser Lehre unterscheiden wir 1) die Lehre von der Schöpfung selbst; 2) die Lehre von der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild; 3) die Lehre vom Verlust des göttlichen Ebenbildes oder vom Ursprung des Bösen.

I. Von der Schöpfung.

1. Die biblische Vorstellung. Nach ihr ist

A. Gott Schöpfer Himmels und der Erde; unter diesem Ausdruck ist das Weltall zu verstehen. a) Das A. T. hebt im 1 B. Mose mit dieser Versicherung und Beschreibung des Schöpfungsactes an. Die speculative Wahrheit ist hier in das Gewand freier Vor- und Darstellung eingekleidet. Wieviel von dieser Einkleidung in den Begriff aufzunehmen, und wie jene, ob Mythus, Poesie, Philosophem zu nennen sey, damit kann die Kritik sich ausführlich beschäftigen. Der substanzielle Inhalt ist, daß Gott die Welt geschaffen habe. Dasselbige kommt dann in den hagiographis und Propheten des A. T. oft vor, wie Ps. 33, 6. 90, 2. 102, 26. 115, 15. Hiob 28, 24 ff. Jes. 45, 18. Jer. 10, 12. — b) Im Besondern kommt Prov. 8. in der Beschreibung der göttlichen Weltschöpfung die nähere Bestimmung hinzu, die Weisheit habe Gott beigestanden in der Schöpfung der Welt und durch sie habe er die Welt geschaffen. Wird diese

Stelle ohne die Idee und den Zusammenhang mit dem N. T. genommen, so findet sich darin nichts, als eine bloße Prosopopöie, eine Personification des göttlichen Verstandes. Allen, welche im Sinne des Sabellianismus nichts in Gott unterscheiden, ist solche Auslegung sehr willkommen. Die hier die Weisheit genannt wird, wodurch Gott die Welt geschaffen, heißt c) im N. T. die Vernunft, der Logos, der Sohn, und es ist die bestimmteste Lehre, daß durch ihn die Welt geschaffen worden. Zuerst nimmt allerdings das N. T. auch die alte und allgemeine Bestimmung auf, daß Gott in dieser seiner Unbestimmtheit der Schöpfer der Welt sey, wie Röm. 11, 36. 1 Cor. 1, 9. Hebr. 1, 10. 2, 10. 3, 4. Apostelgesch. 4, 24. 14, 15. 17, 24. Es kennet und nennet diesen Gott aber auch Vater und hebt in dieser Benennung die Beziehung auf den Sohn zugleich mit hervor und sagt: durch den Sohn habe Gott der Vater (*πατὴρ πάντων*) die Welt geschaffen. Hiemit ist, und zwar im Anfang des Evangeliums Johannis, der Anfang der Mosaischen Beschreibung der Schöpfung erst zu ihrer Wahrheit und Bestimmtheit gebracht worden. Zunächst nun liegt darin die bestimmteste Unterscheidung des Sohnes Gottes von der Welt, und er heißt deshalb ausdrücklich: *πρωτότοκος*. Col. 1, 16. Vielmehr durch ihn, das Wort Gottes, durch die Offenbarung seiner selbst ist die Welt geschaffen worden. Wesentlich ist dieß schon enthalten in dem Ausdruck: Gott sprach. Das Wort ist das Princip der Welt; Joh. 1, 3.: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, und ohne ihn ist nichts geschaffen. Ferner: *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, V. 10. Knapp bemerkt ganz richtig, diese Versicherung habe darin ihren Grund, daß im N. T. der Sohn Gottes als dem Vater gleich (*ἴσα*) dargestellt werde und ihm daher Alles, was von diesem ausgesagt wird, auch zukomme. Damit ist aber der Inhalt der Wahrheit noch nicht begriffen. Um dieser zu entgehen, behilft sich der Rationalismus mit der Berufung auf die Subordination des Sohnes unter den Vater und sagt: der Sohn werde

durch die Formeln *δι' αὐτοῦ*, *ἐν αὐτῷ* als Werkzeug, als causa instrumentalis nur gemeint, und Herr Bretschneider fügt hinzu: es lasse sich zwar nicht denken, wie ein Wesen, das nicht göttlich sey (so urtheilt er vom Logos), ein wahrhaft göttliches Werk verrichten, oder wie Gott die Allmacht einem andern Wesen mittheilen könne; aber die Vorstellungen früherer Zeit seyen nicht so streng nach den unsrigen zu messen (S. 576.). Die supernaturalistische Dogmatik läßt zwar die Aussprüche der Bibel und den Inhalt der Wahrheit unangetastet, begreift sie aber auch nicht, und entschuldigt sich mit dem Nichtwissen und Nichtverstehen. So Reinhard, welcher sagt: was dieses eigentlich heiße, daß durch den Sohn die Welt geschaffen sey, und worin die Wirksamkeit des Sohnes bei der Weltschöpfung bestanden habe, können wir nicht weiter erklären (S. 167.). Griesbach hat durch eine von ihm vorgeschlagene Aenderung der Lesart den ursprünglichen Sinn wegzuschaffen versucht, und liest statt *δι' οὑ καί*: *διότι καί*. (Progr. 1781.) Dem Sohn wird aber die Schöpfung der Welt auch noch in andern Stellen zugeschrieben; so Hebr. 1, 2. 1 Cor. 8, 6. Coloss. 1, 16. 17. Ephes. 3, 9. Apoc. 3, 14. 4, 11. Das Denken Gottes, welches eins ist mit dem Sprechen, mit dem Wort, ist das Princip der Welt nach der Schrift.

B. Es findet sich dann weiter auch in der Schrift die Bestimmung, die Welt sey von Gott dem Vater durch den Sohn aus Nichts geschaffen. Es wird nirgends eine subjicirte Materie, etwa als Chaos, vorausgesetzt, sondern der Gedanke ist, Gott habe die Welt, die vorher nicht dagewesen, durch sein Sprechen oder Denken und Wollen, aus ihrem Nichtseyn ins Daseyn gerufen. Heb. 11, 3. Hier wird das Daseyn der Welt dem göttlichen Wort und Spruch seiner Macht (*ῥήματι*) zugeschrieben, so daß aus Nichts das wird, was wir sehen oder was da ist (*φαινόμενα*, *βλεπόμενα*). Es steht hier ganz deutlich, *τὰ μὴ φαινόμενα* für *τὰ οὐκ ὄντα*, wie es auch 2 Maccab. 7, 28.

in solchem Zusammenhang wirklich steht. Röm. 4, 17. Hier ist die Beziehung der Worte, welche von der Schöpfung aus Nichts eigentlich lauten, nur uneigentlich auf Abrahams Nachkommen. Das hebräische בָּרָא heißt zwar wohl nicht an sich schon: aus Nichts schaffen; denn es wird wie κτίζειν oft von Hervorbringung aus Vorhandenem gebraucht. Aber es liegt ihm der Begriff der Schöpfung zum Grunde, welcher an und für sich der Begriff ist von der Schöpfung aus Nichts, im Unterschiede von der Zeugung, welche Mittheilung ist des Wesens. Gleichwohl sagt Bretschneider: der unbequeme Kunstausdruck: Schöpfung aus Nichts, komme in der Schrift nirgends vor: sondern sey nur aus 2 Maccab. 7, 28. entlehnt, bei μὴ ὄντα sey nicht an ein Nichts im philosophischen Sinn zu denken. Dieß heißt nach ihm soviel, als es sey an keine wirkliche Wahrheit dabei zu denken. Doch, fügt er hinzu, sey kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte abzugehen (S. 578.). Die supernaturalistische Dogmatik macht Schwierigkeit gegen die Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts, weil sie mit diesem bestimmten Worte doch nur vorkomme in einem nicht im vollen Sinn kanonischen Buch. Aber in andern und ähnlichen Ausdrücken spricht doch auch Paulus davon, und Christus sagt: er sey als Sohn Gottes gewesen bei dem Vater, ehe die Welt war, Joh. 17, 5., obwohl die καταβολὴ τοῦ κόσμου nicht nothwendig an sich die Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts in sich schließt, so enthält sie doch das Nichts und Nichtsseyn der Welt. Zu vergleichen ist wenigstens noch 2 Cor. 4, 6.

C. Die Schrift giebt endlich auch den Zweck der göttlichen Schöpfung der Welt aus Nichts an. Im Allgemeinen spricht sie den Endzweck Gottes in der Schöpfung der Welt darin aus, daß sie sagt, es sey Alles gut, was Gott gemacht habe, d. h. der Gedanke Gottes sey in der Schöpfung der Welt vollkommen realisirt. 1 Mose 1, 31. Es gründet sich darauf die Ueberzeugung, daß die von Gott geschaffene Welt die beste sey. In

eine andere und niedere Sphäre wird die Frage heruntergezogen, wenn sie die ist: ob diese Welt die beste sey, denn vom κόσμος οὗτος, dem Eitlen und Nichtigen, sagt die Schrift es nicht aus, sondern allein von der durch Gott geschaffenen. Die beste ist aber auch sie nicht in dem Sinn, als ob Gott gewählt habe zwischen mehreren und diese allen übrigen vorgezogen. Die Schrift spricht den Endzweck der Weltschöpfung darin aus, daß sie sagt, zu seiner Verherrlichung habe Gott die Welt geschaffen. Ps. 19, 2. 138, 5.

2. Die kirchliche Bestimmung. Sie ist im Wesentlichen enthalten in den Nicänischen Bestimmungen über das Verhältniß Gottes als Vaters zu sich als Sohn, und das Verhältniß des Vaters und Sohnes zur Welt, wozu dann noch kommt, was durch Augustinus über die Wirksamkeit Gottes und seiner Gnade in der Welt zur Sprache gebracht worden. Die kirchliche Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott schließt aus

A. alle die Vorstellungen, in denen der Unterschied Gottes und der Welt nicht ausgedrückt ist und welche dieß Verhältniß nur als abstracte Einheit bestimmen. Dahin gehört a) der Emanatismus und Zoroasters Lehre, mit der christlichen verknüpft durch die Gnostiker und Kabbalisten. Nach ihm ist die Schöpfung der Welt nicht als ein völliger Abbruch, sondern als ein Ausfließen aus dem göttlichen Wesen vorzustellen, in welcher Richtung erst bei der völligen Entfernung von Gott das Böse anhebt. Die Welt selbst ist in Gott von Ewigkeit schon vorhanden gewesen und mit der Zeit von ihm ausgeflossen. — b) Der Arianismus. Er knüpft sich von der Seite unmittelbar an den Emanatismus an, daß er lehrt, Gott habe durch die Zeugung des Sohnes der Welt sein Wesen selbst eingezeugt, und der Sohn Gottes selbst sey nur eine Creatur; in dieser Vorstellung ist die Voraussetzung eingeschlossen, daß Gott als Sohn und die Welt nicht wesentlich verschieden sey; darin ist

der Unterschied zwischen Zeugung und Schöpfung verleugnet. — c) Der Pantheismus, am vollständigsten von Spinoza durchgeführt. In diesem System kann die christliche Lehre von Gott als Schöpfer und von der Schöpfung der Welt aus Nichts keine Stelle finden. Der letztern Lehre setzt er die andere entgegen, welche der abstracte Verstand der biblischen stets entgegenhält: ex nihilo nihil fit. Der Pantheismus hilft allerdings den Unwürdigkeiten des Emanatismus und Arianismus ab, nach welchen Gott der Welt sein Wesen eingezeugt hat. Aber er kennt seinerseits weder ein Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater in Gott, noch ein Hervorgehen der Welt aus ihm, sondern die Eine Substanz, deren Attribut das Denken und die Ausdehnung, und an der alles Endliche nur Modus ist, ist Alles, ist die Natur. In diesem System ist aller Unterschied Gottes und der Welt in eine abstracte Identität aufgelöst. Nicht weniger aber widerstreiten der kirchlichen Bestimmung

B. diejenigen Vorstellungen, welche die Welt von Gott trennen. Dieß ist a) die Natur des Materialismus, welcher die Ewigkeit, welche allein Gottes Wesen ist, an die materielle Welt überträgt, und hiedurch einen Widerspruch, eine Kluft zwischen Gott und der Welt befestigt; wenn er überhaupt noch an Gott glaubt, so läßt er ihn im Jenseits dahingestellt seyn und glaubt allein an die Wesenheit und den Bestand der sichtbaren, materiellen Welt, welche aber nach christlicher Lehre das Wesenlose und Vergängliche selber ist. An ihn knüpft sich b) der Hylozoismus an, welcher die Schöpfung der Welt so vorstellt, als sey sie nur Belebung der Materie, des Chaos, der ὕλη, wie schon Leucipp, Democrit und Epicur lehrten, die Welt sey durch den mechanischen oder chemischen concursus der Atome entstanden; die Schöpfung wird hier nur als Formgebung gefaßt, die ὕλη als ἄμορφος καὶ ἀόρατος. — c) Der Pelagianismus. Auch er hat eine Seite, von welcher er der kirchlichen Lehre von der Schöpfung widerspricht, indem er durch

seine Vorstellung von der Schöpfung die Welt rein ablöset von Gott, so daß sein Beistand, sein auxilium und seine gratia ein ihr selbst und ihrer Selbständigkeit absolut Aeußerliches ist. Pelagius nannte die Schöpfung die gratia Dei, aber diese gratia bestand wesentlich darin, daß er die Welt von da lediglich sich selbst überließ.

C. Die kirchliche Lehre, indem sie sich allen den genannten Systemen widersetzt, vereinigt sie sich mit der Lehre der Bibel, welche den Unterschied Gottes von der Welt eben so sehr, als das innere und immanente Verhältniß der geschaffenen Welt zu Gott dem Unerschaffenen voraussetzt, und bekennt hiemit die concrete Wahrheit, die Transscendenz Gottes eben so sehr, als die Immanenz, wenn gleich nur in der Weise der Vorstellung. Zu den Bestimmungen des apostolischen Symbolums: credo in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, und des Nicänischen: Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, ist in den Schmalkaldischen Artikeln die Bestimmung hinzugekommen: daß die Schöpfung das Werk des dreieinigen Gottes sey. Pater, filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram. Wird nämlich in der Bibel die Schöpfung der Welt, wie dem Vater, so dem Sohn zugeeignet, so ist das nicht exclusivisch zu verstehen nach der Seite des Geistes, sondern wie die Schöpfung wegen der Gleichheit des Wesens das gemeinsame Werk des Vaters und Sohnes ist, und Joh. 5, 17. 19. ausdrücklich gesagt wird: der Sohn könne nichts von ihm selber thun, sondern nur, was er den Vater thun sehe und was er thue, das thue auch der Sohn, und zwar ὁμοίως, gleicher Weise; so ist der Geist vielmehr die wesentliche Form aller göttlichen Substanzialität und Actualität, und er das vom Vater und Sohn ewig ausgehende Princip der Liebe, aus welcher Gott die Welt geschaffen und wodurch alle Offenbarung Gottes an die Welt gelangt und nun auch sie zur Offenbarung Gottes

wird. Daraus nun ist die kirchliche Bestimmung entstanden, daß in Beziehung auf die Welt der im innern Wesen Gottes stattfindende persönliche Unterschied kein Unterschied sey, und alle opera Dei ad extra gemeinschaftliche Werke Gottes, als des Dreieinigen, seyen.

3. Begriff des Dogma. Zu fragen ist vor allen Dingen:

A. welches der Gegenstand der göttlichen Weltschöpfung sey. Welt im Allgemeinen ist Alles, was das Ich sich gegenüber oder außer sich hat; es selbst kann aber auch sich nicht davon ausschließen; es hat auch seine Welt in ihm selbst, es ist die Welt selbst, der Mikrokosmos im Makrokosmos. Die äußere Welt ist der Inbegriff alles dessen, was da ist, was im Raum ist, die Sinnenwelt, wie sie dem Bewußtseyn als selbständig erscheint, die Erscheinungswelt. So ist sie zunächst Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung und Gewißheit, welche jedoch als solche immer nur Einzelnes vor sich hat. Führet das Denken alles Einzelne auf das Allgemeine zurück in dem Gedanken der Welt, so kann es zunächst bei dem Atom, als der einfachsten Substanz der Welt, stehen bleiben, oder bei der Materie, als dem Wesen der Welt. Der Atomismus und Materialismus ist dieses System, welches die Welt dem Bewußtseyn gegenüber firirt, oder das Seyn dem Denken gegenüber hat. Von einer Schöpfung der Welt kann in dem System nicht wohl die Rede seyn, höchstens von einem ganz zufälligen Zusammentreffen oder Concursus der Atome, wodurch die Welt entstanden sey. Für die Religion hat der Materialismus nur Resultate der Trostlosigkeit; ihm schwebt der Geist nicht über dem Wasser, sondern dieses behält die Oberhand über jenen; die Bewegung dieses Seyns geht ganz noch außerhalb des Denkens vor, ist die gedankenlose. Das Höchste, was die Natur zu erzeugen vermag, ist das Leben. Aber am Denkenden ist das Leben nur eine Bestimmung, die es hat, ein Moment desselben, aber nicht sein Wesen, seine Substanz. Der Ausdruck Natur (von nasci)

ist auf dieser Stufe nur Bezeichnung der productiven Thätigkeit überhaupt. Das Denken hingegen ist das Uebernatürliche, Supernaturalistische. Das Denken ist der wahre Supernaturalismus, also das, was der gewöhnliche Supernaturalismus am meisten flieht. Nicht den geringsten Gedanken vermag die Natur. Der Gedanke des Menschen, und wenn er auch als Gedanke der schlechteste und einfältigste ist, vollends jedes kluge Wort, ist von unendlich mehr Bedeutung und Intensität, als die schönste und erhabenste Production der Natur, als Pflanze und Thier, ja selbst als Sonne, Mond und Sterne. Die Natur ist nur die Möglichkeit der Vernunft und Freiheit. Geht der Naturalismus und Materialismus daran, darauf zu reflectiren, wie er dazu komme, ein Bewußtseyn der Welt zu haben, so löset er sich schon an dieser einfachen Frage auf, indem das Selbstbewußtseyn alsdann die Grundlage des Weltbewußtseyns wird. Dem Idealismus ist die Welt nur als die gedachte die wahre; ihm ist das Atom ein Gedankending, die Materie ein blos abstracter Gedanke, nichts Selbständiges an und für sich. Die Welt ist das nicht nur, wie, sondern auch, als was sie dem Bewußtseyn erscheint, und in diesem Sinne Erscheinungswelt. In der That ist das Gesetz, welches doch selbst nichts Materielles, sondern der Gedanke ist, das Höhere gegen jenes, und so ist im Idealismus eben das Gesetz als das Wesen der Welt bestimmt, sowohl wie es Natur- oder Welt-Gesetz, als auch wie es Denk- und Willens-Gesetz ist. In beiden genannten Systemen der Weltanschauung ist das Seyn und Denken nicht nur quantitativ überwiegend, sondern wahrhaft einander entgegengesetzt; in diesem Gegensatz, worin die Einheit des Seyns und Denkens ganz aus einander fällt, haben sie beide keine Wahrheit. Wird auf diese Identität zurückgegangen, so ist erkannt, daß das Denken das Seyn selber sey und nur so sich selbst unterscheide, daß das Seyn zunächst nur das als Seyn in sich reflectirte Denken ist. So ist die Welt für das Bewußtseyn; sie ist

so das nicht sich wissende Seyn oder bloßes Daseyn, ein Bewußtloses, das Reale dem Idealen gegenüber. Aber so ist noch gegenseitige Negation; der Geist ist die Negation dieser Negation, er ist die Einheit des Denkens und Seyns; in ihm ist Welt und Bewußtseyn eins. Es ist für den Begriff der göttlichen Weltschöpfung viel daran gelegen, daß sie nicht beschränkt werde auf die sogenannte blos materielle Welt, daß sie auch die Welt des Geistes in sich befasse, welches die Welt der Vernunft und Freiheit ist. Aber die Wahrheit des endlichen Geistes ist der unendliche, der absolute Geist, und er hiemit Princip der Welt, sowohl wie sie das Seyn als wie sie das Denken ist. Die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung, veranlaßt durch die Einzelheiten der Mosaischen Erzählung, bleibt gar bei der Schöpfung der Welt, wie sie Natur ist, stehen; aber jene Mosaische Darstellung schließt auch die Schöpfung des endlichen Geistes in sich, und sie darf nicht übersehen werden. Die Natur selbst hat ihre Wahrheit nur im Geist; das Nichtseyn der Vernunft in ihr ist das in ihr, der Welt als Natur, nur Verborgenseyn derselben. Das Seyn als Daseyn ist das Seyn der Welt in Raum und Zeit, aber sie sind Denkbestimmungen; darin ist die Welt als Natur für das Bewußtseyn und ein Reales, die objective Welt, wie sie aus Nichts geschaffen fortan sich durch sich selbst hervorbringt und bewegt, der Weltorganismus in den verschiedenen Naturreichen. Zu ihrer Wahrheit aber gelangt diese Welt erst durch ihre Aufnahme in das Bewußtseyn. Die Welt ist für den Menschen da und um seinetwillen, nicht um ihretwillen, damit der Geist sich ihrer bewußt werde und erfreue, besonders und im höchsten Standpunct sich ihrer als Werk Gottes und Gottes als ihres Schöpfers sich bewußt werde. Dahin führt selbst zuletzt alle Erkenntniß der Welt- und Natur-Gesetze. Das Gesetz, wie es mechanisches, chemisches, organisches ist, so ist es das bleibende in allem Wechsel und Wandel und das Höhere gegen diesen, die Macht des Geistes über die Natur.

Aber nicht ist, wie der Idealismus lehrt, der Geist in seiner Endlichkeit der Schöpfer der Welt. Ist die Natur für den Menschen, so muß gefragt werden, für wen ist denn der Mensch? Das Daseyn einer Natur ist nur für das Bewußtseyn, und wie das Bewußtseyende als das sich Selbstunterscheidende diese Macht ist, in und mit sich zugleich und unter sich eine Natur zu haben, so auch über sich noch ein Anderes, welches der ewige Grund von allem Daseyn und Bewußtseyn ist. Die Schöpfung des Universum ist in dem absoluten Geist diese Unterscheidung von sich, dieß Setzen und Hervorbringen eines absolut Andern, nämlich sowohl der Idee, in der Bestimmung, nicht Geist zu seyn, der ewige Act des Erschaffens einer Natur, als auch des endlichen Geistes, der die geschaffene Natur schon zu seiner Voraussetzung hat. Dieß Element ist es, in welchem die schaffende Macht Gottes am meisten zu erkennen und zu bewundern ist. Die Thätigkeit nämlich, kraft deren in dem Lebendigen das Denken sich erzeugt, ist die absolute, die denkende Macht und Thätigkeit Gottes. Das ewige Wesen des göttlichen Geistes also ist das Princip, kraft dessen im Leben sich das Denken hervorbringt, kraft dessen die Natur, die als solche nicht zu sich selbst kommt, noch weniger über sich hinauskommt, zur Intelligenz wird. Ist die Natur zum Selbstbewußtseyn verklärt, so fragt sich, was des Selbstbewußtseyns Wahrheit ist? Da kommt nicht mehr in Betracht die Welt, als Natur oder als Geist, sondern was die Wahrheit von beiden ist, der absolute Geist, dessen Reich die Gemeinde ist. Erst in diesem Gedanken von der Welt, wie sie die Gemeinde ist, hat der Begriff der Welt sich erreicht und vollendet. Die Welt der Gemeinde ist die andere Welt, nämlich als die der Natur und des Geistes, für welche der Mensch geschaffen ist. An der Natur, an sich selbst soll er nicht Alles haben, sondern durch das, was er ist für Gott und als Mitglied der Gemeinde, bestimmt sich auch, was er seyn wird für sich und die Welt, und was er sich selbst und die Welt ihm seyn

und gelten wird. Die natürliche Geburt des Menschen hat in dieser Beziehung nur noch die Bedeutung einer Voraussetzung; als der von Gott geschaffene wird er anerkannt erst in der Taufe und er durch sie selbst als Glied der Gemeinde wiedergeboren. Bleibt der Geist bei sich stehen in seiner Endlichkeit, so kommt es nicht zum Gedanken der göttlichen Weltschöpfung, sondern höchstens zu dem Ausspruch des Anaragoras, daß der Gedanke das Princip der Welt, das Wesen der Welt sey. So bleibt der Gedanke der Welt bei sich als Gedanken stehen. Das Princip der Welt, die denkende Macht, in der griechischen Philosophie der νοῦς, ist im Christenthum als der λόγος, als die göttliche Vernunft offenbar; durch diese Offenbarung Gottes ist die Welt geschaffen.

B. Die göttliche Weltschöpfung. Das Verhältniß Gottes zu einer Welt werde bestimmt, wie es wolle, so führet es nothwendig über dieses Verhältniß Gottes zur Welt, die ein Anderes ist, als Gott, hinaus in ein Verhältniß, darin Gott zu sich selber steht. Daß dieses nicht geschieht, dieß Verhältniß Gottes zu sich entweder gar nicht, oder nur äußerlich, oder nur unzureichend erkannt wird, ist der Fehler aller nicht speculativen Betrachtung.

a. Gar nicht anerkannt ist jenes Verhältniß Gottes zu sich, somit die Anerkennung Gottes als Weltschöpfers unmöglich, in der pantheistischen Ansicht. Da kann überhaupt von keinem Verhältniß Gottes, nicht einmal zur Welt, wie sie ein Anderes ist, als Gott, noch viel weniger zu sich selbst, wie er ein Anderer ist, die Rede seyn. Gott ist von der Welt nicht verschieden, somit unterscheidet er selbst sich auch nicht von ihr. Die unendliche Substanz ist diese Abstraction von allen Endlichkeiten, das Eine in Allem, das All des Einen, das Universum, das Weltall. Gott kann nicht Schöpfer der Welt seyn, denn er ist sie selbst.

b. Aeußerlich nur geht die Betrachtung zu Werk in der

kosmologischen Ansicht, wie sie dem kosmologischen Argument zum Grunde liegt. Die verständige Betrachtung unterscheidet die Welt als Wirkung von ihrer Ursache; alles in der Welt hat als Wirkung seine Ursache, mithin auch die Welt selbst. Diese Ursache ist Gott. Bei dieser Argumentation ist zu bemerken, daß sie durch einen Sprung von dem Endlichen, nämlich der Welt, zu dem Gedanken des Unendlichen übergeht und auf einem Schluß beruht. Es wird damit ganz nur an der Welt als Erscheinung, als Weltgebäude stehen geblieben, so daß Gott als Baumeister vorgestellt ist, der freilich seinem Werk ganz äußerlich bleibt und es sich rein gegenüber hat. Insofern ist dieß Causalitätsverhältniß dem pantheistischen Substanzialitätsverhältniß ganz entgegengesetzt. Auf dieser Voraussetzung von Ursach und Wirkung beruht die ganze pelagianische Ansicht von der Weltschöpfung, indem auch dieses eine Bestimmung der göttlichen Gnade ist, daß Gott als Werkmeister solche Kräfte in die Welt gelegt hat, daß sie durch deren Gebrauch vollkommen selbständig wird. Sollte aber der Schluß vollkommen seyn und das äußerliche Verhältniß der Welt zu Gott, welches nur das Werk der Reflexion eines Dritten ist, aufgehoben seyn, so müßte der Grund in dem Begründeten und dieses in jenem seyn; denn wie kann etwas Wirkung ohne seine Ursach, Begründetes ohne seinen Grund seyn nach diesem Causalitätsgesetz selbst? Aber nach diesem ist Gott nicht nur ein Anderes als die Welt und jenseits der Welt, sondern er bleibt es auch.

c. Unzureichend endlich ist auch die teleologische Ansicht, wiewohl die Grundlage derselben nothwendig und richtig ist. Der Unterschied von Ursach und Wirkung ist hier der von Zweck und Mittel; jenes ist der Gedanke, dieses das, wodurch er sich verwirklicht. Gott ist hier als der weiseste Geist gedacht, der in der Erschaffung der Welt und alles Einzelnen in ihr seine weisen Gedanken realisirt. Das Wahre und Große dieser Ansicht ist dieses Wissen der Welt unter der Leitung des unendlichen

Geistes als des Urhebers der Welt. Genauer betrachtet fällt aber diese teleologische Betrachtung in die kosmologische zurück, indem die Zweckbestimmung der Welt nur äußerlich genommen, nur auf die Erscheinung bezogen, nicht aber auch bestimmt wird, wie sie dem Wesen nach und von diesem an sich gelte. So endiget diese Ansicht ganz subjectiv und weiß nicht zu sagen, ob der bestimmte Zweck auch an sich und objectiv vorhanden sey. Am Organischen z. B. entdeckt sich leicht der Begriff des Zweckmäßigen; es hat aber seinen Zweck nicht an einem Andern, sondern an ihm selbst und in sich selbst. Diese innere Zweckmäßigkeit wird wieder verlassen, wenn doch von dem Weltorganismus der Entstehungsgrund außerhalb desselben gesucht wird. Dieß alles ist die Folge davon, daß die ganze Reflexion noch eine ganz äußerliche ist. Wenn irgendwo in der Dogmatik, so reicht man damit nicht bei dem Dogma von der göttlichen Weltschöpfung aus. Das christlich-kirchliche Dogma enthält drei wesentliche Bestimmungen, welche zu begreifen sind, und die Aufgabe der Wissenschaft kann nicht seyn, sie zu ignoriren, oder, wie bei Strauß, sie aufzulösen und sie in die leere Identität zurückzuführen, sondern sie nur in ihrer Wahrheit zu erkennen.

1) Die Schöpfung der Welt durch den Sohn Gottes. Es ist die wesentliche Bestimmung der Kirchenlehre, daß alle opera Dei ad extra, alle über das Innere des göttlichen Wesens hinausgehenden Werke, in der gleichen Thätigkeit Gottes, als des Vaters, Sohnes und Geistes beruhen. Somit ist die Schöpfung zunächst das Werk des Vaters. Dieß will zunächst sagen, daß die Schöpfung der Welt in der Allmacht Gottes gegründet sey, und daß, wie groß die Macht der Welt sey, diese mit der Allmacht Gottes, in welcher sie den Grund ihres Daseyns hat, nicht zu vergleichen sey. In dem Bekenntniß dieser Eigenschaft Gottes ist schon, wie die Vergleichung zeigt, auf die wirkliche Welt hingesehen, aber damit noch nicht ausgesagt, daß Gott das Princip der Welt sey. Sie konnte ja in seiner All-

macht beruhen, ohne ebendamit auch zur Wirklichkeit zu kommen. Näher ist darin, daß Gott als Vater der Schöpfer der Welt ist, enthalten ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, aber negativ zunächst dieß, daß es nicht sey das Verhältniß des Erschaffenden zu dem Geschaffenen, oder des Schöpfers zu dem Geschöpf. Hiemit tritt der Gedanke an Gott als Vater und Schöpfer über das Substanzialitätsverhältniß hinaus, welches überhaupt kein Verhältniß, sondern die abstracte Identität ist. Die Natur oder das Wesen Gottes ist nicht das Werden, als Entstehen und Vergehen, sondern das unendliche Seyn in sich selbst, in welchem alles Werden und Daseyn, mithin alles Entstehen und Vergehen, und so auch alle Selbstproduction der Welt aufgehoben ist, d. h. seinen Grund hat. Aber Gott hat als Vater den Grund seines Seyns in sich selbst, nicht in einem Andern. Hiedurch ist Gott als Schöpfer von der Welt als der geschaffenen unterschieden, der Pantheismus beseitigt, der den Schöpfer von dem Geschöpf nicht unterscheidet. Es gilt schon in dieser Beziehung die kirchliche Formel: ὁ πατὴρ ἀγεννητός, er ist so wenig geschaffen, als gezeugt. Aber der Gedanke an Gott als Vater enthält eben so sehr auch die Hinweisung auf den Sohn, und dieß ist das Verhältniß Gottes zu sich im Innern des göttlichen Wesens und noch ohne alle Beziehung auf die Welt. Nicht minder wichtig ist jedoch diese innere Beziehung Gottes auf sich auch für die Beziehung des Vaters als Schöpfers der Welt. Jene ist das Verhältniß Gottes, welcher aus ihm ist, zu Gott, aus welchem er ist. Das göttliche Wesen aus ihm selbst ist in diesem seinen Seyn aus ihm selbst, dasselbige, als welches es ist in seinem absoluten In-sich-selber-seyn. Dieß ist in der christlichen Lehre sowohl der Schrift, als der Kirche in der Vorstellung von der ewigen Zeugung enthalten. Erst daraus, daß Gott aus sich ist, oder der Sohn, ist erkennbar, daß auch die Welt ist aus Gott. Es ist ein großes Wort des Athanasius: hat der Vater keine zeugende Natur, ist das göttliche Wesen unfrucht-

bar, für sich allein, ein nicht leuchtendes Licht, eine trockene Quelle, so kann man ihm auch keine schöpferische Thätigkeit zuschreiben. Denn eben darin, in diesem Verhältniß zu sich als Vater des Sohnes, hat Gott sich als Grund bestimmt, zunächst seiner selbst im Sohn, sodann auch der von ihm verschiedenen Welt; eben aus jenem Grunde, welcher Gott als Vater ist und aus welchem der Sohn ist, ist auch die Welt, und in diesem bestimmten Sinn der Vater Schöpfer der Welt. Nicht als Grund sich bestimmend, ist Gott das Ungründliche, der Abgrund (βυθός) der Gnostiker, der Ungrund nach Jac. Böhme und Schelling, überhaupt nicht Vater. Es ist hieraus zugleich die speculative Nothwendigkeit zu ersehen, aus welcher im apostolischen Symbolum das Bekenntniß Gottes als Vaters dem Glauben an ihn als Schöpfer vorhergeht, was nicht geschehen könnte, wenn Gott da nur als Vater aller Menschen gedacht wäre. Als Grund sich bestimmend im Sohn, ist der Vater der Grund und Ursprung der Welt. In dieser Beziehung kann gesagt werden, nicht nur der Sohn, sondern auch die Welt ist aus dem Vater hervorgegangen. Aber eben so nothwendig muß sogleich dazu gesagt werden, der Sohn ist anders aus dem Vater hervorgegangen, als die Welt; denn jener ist gezeugt, diese geschaffen. Allein da eben so nothwendig der Grund in dem Begründeten, der Vater im Sohn ist, so ist mit der Zeugung des Sohnes auch die Schöpfung der Welt gesetzt, und dieß der nächste Sinn der Kirchenlehre, der Vater habe die Welt durch den Sohn geschaffen. Dieß heißt soviel als: in und mit dem gezeugten Sohn hat Gott die Welt erschaffen, nicht, als ob der Sohn die Welt selbst und sonst nichts wäre, sondern wie auch die Schrift sich in dieser Weise bestimmt ausdrückt: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα Col. 1, 16. Dagegen kann eine charlatanische Exegese schon mit dem hebräischen praefixum ב viel auszurichten denken. Es ist dagegen zu sagen, auch wenn es nicht geschrieben stände, würde die denkende Vernunft darauf kommen und dabei bleiben. Darin, daß Gott als

Vater in dem Sohn sich ein Anderer ist, ist auch zunächst die Möglichkeit begründet, daß er sich auch zu einem Andersseyn entäußert und entschließt, welches, gleichwie der Sohn die unmittelbare Offenbarung, so als Welt die mittelbare Offenbarung Gottes ist, indem sie ihn als Schöpfer ihrer selbst declarirt. Ist die unmittelbare Offenbarung nicht, so kann auch keine mittelbare seyn. Ist Gott sich selbst nicht offenbar, so kann er auch keiner Welt offenbar werden. Durch das als Welt und Anderes, als Gott, für sich Gesetzte wird das Setzende als das, was es an sich ist, offenbar. Dieß ist der Begriff der christlichen Lehre, daß der Logos, mit dem menschlichen Geiste in Jesu Christo identisch, Schöpfer der Welt sey; er ist der schöpferische Quell des Universums. Aber so ist doch die Welt in der Zeugung des Sohnes kaum mehr als der Möglichkeit nach gesetzt, doch hierin bereits die Nothwendigkeit der Welt indicirt. Die Wirklichkeit der Weltschöpfung ist die durch den Sohn. Jener Unterschied ist durch den Unterschied von Zeugen und Schaffen aufs bestimmteste ausgesprochen, und diese Bestimmung daher eine wesentliche. Kann man in Bezug auf die gemeinsame Schöpfung der Welt durch Vater und Sohn mit Strauß wohl sagen, es habe gegen die Lehre von der Zeugung des Sohnes die Schöpfungslehre ihre Abgränzung verloren (I. S. 660.), so ist es doch willkührlich, bei der ersten allgemeinen Bestimmung Halt zu machen und nicht auch zu der zweiten, welche den Unterschied aussagt, fortzugehen; denn aus der erstern allein würde folgen, daß auch der Sohn aus dem Vater nur ebenso wie die Welt, und sie ebenso wie der Sohn aus dem Vater sey. Da würde der Pantheismus nicht zu vermeiden seyn, und ihn will die kirchliche Bestimmung verhüten. Die Zeugung ist Mittheilung des Wesens, in welcher dieses sich nur zum Unterschiede der Person bestimmt; aber ein wesentlicher ist der Unterschied nicht. Die Schöpfung setzt ein vom Schöpfer Heterogenes, nicht ihm Homogenes und dem Wesen nach ihm Identisches. In der

Zeugung des Sohnes nun ist die Schöpfung der Welt nur so mitgesetzt, daß er der vorweltliche, also nicht ohne Beziehung auf die Welt, sie aber eben darin prädestinirt ist, und dieß ist die Präexistenz der Welt; aber durch den Sohn kommt sie zur wirklichen Existenz; dieß ist der Grund, weshalb durch das Dogma die Schöpfung der Welt vom Sohn ausgesagt ist. Gott, in der Allgemeinheit Vater, ist auch im Allgemeinen der Schöpfer der Welt; in der Zeugung des Sohnes ist die Einheit der Welt, die Welt als ideelle, in ihrer Unendlichkeit, gesetzt; sie aber in ihrer Wirklichkeit, Endlichkeit, die Vielheit der Arten und Individuen, ist das Werk des Sohnes. In ihm hat der Vater von Ewigkeit her die Welt geliebt nach der Schrift, und darin liegt es auch, daß der Sohn und nicht der Vater mit der Zeit die Weltnatur, der Schöpfer die Natur des Geschöpfes, annehmen, die menschliche Natur für seine Natur erklären konnte; denn sie hat ihren reellen Ursprung aus ihm. Durch den Geist endlich ist die Welt geschaffen, theils sofern der Geist die Einheit des Wesens und Willens im Vater und Sohn, theils den Uebergang der göttlichen Thätigkeit aus dem Innern des göttlichen Wesens auf die Welt, die Form der Weltschöpfung bezeichnet. Gedacht von Gott ist das für sich Gesetzte selbst Denkendes, und so in ihm die Möglichkeit begründet, sich selbst von seinem Schöpfer zu unterscheiden. Ebenso ist das Gesetzte, als für sich gesetzt, freigelassen, Freiheit ihm anerschaffen. — Als Resultat dieser Untersuchung geht also hervor, daß die Welt in ihrem Daseyn und Wirken zu ihrem Grunde oder Princip hat das göttliche Wesen in der Offenbarung seiner selbst, nämlich noch an sich selbst. Die Thätigkeit der Welt, welche das Sich-selbst-produciren ist, bezieht sich auf das göttliche Wesen; es ist der Grund wie jenes Thuns, so der Schöpfung selbst. Nicht in der Welt hat die Schöpfung ihr Princip, sondern das göttliche Wesen ist das Princip jener Selbstthätigkeit der Welt. Es ist aber dieses nicht, wie es nur ist an sich oder die Substanz, sondern wie es

aus sich ist und sich selbst offenbar. Gott aber aus sich, oder aus Gott, ist der Sohn. Er ist als der λόγος der Weltschöpfer. Alle, welche den Sohn nicht kennen und anerkennen, müssen daher in der Behauptung Gottes als der Substanz, also im Spinozismus bleiben; da kommt es zu keinem Unterschied Gottes von der Welt, mithin auch zu keiner Lehre von Gott als Schöpfer. Die biblische Dogmatik, wenn sie nichts weiter ist, als diese, findet und lieset das wohl in der Bibel, daß der Sohn der Schöpfer der Welt sey; sie denkt sich aber nichts dabei und führet es nur historisch an. Die rationalistische Dogmatik aber deutet sichs gar hinweg.

2) Die Schöpfung der Welt aus Nichts. Diese Bestimmung hat in der christlichen Kirchenlehre

α) negativ den Sinn, daß die Welt von Gott nicht geschaffen worden sey aus einer subjicirten Materie, dem Chaos, und sie selbst, die Schöpfung, etwa nur sey die Formgebung daran. Als solche wüste Masse und formlose Materie ist oft das Tohuvabohu in der Mosaischen Urkunde angesehen worden, woraus successiv die Ordnung der Welt hervorgegangen. Dem gemeinen Bewußtseyn stellt sich leicht das Nichts selbst, aus welchem Gott die Welt geschaffen, als solch ein Etwas dar. Näher darauf reflectirend wird das Bewußtseyn leicht inne, daß der Begriff der Schöpfung gerade darin seinen Unterschied hat von den Productionen und Erzeugnissen der Welt und Natur, daß jene nicht, wie diese, Etwas voraussetzt. Innerhalb der Welt und Natur ist alles wohl Product, aber ein Anderes ist die Creatur und die Welt selbst als Creatur; in dieser Bestimmtheit ist entweder überhaupt und in Bezug auf den Anfang der Welt oder in Bezug auf ihren Fortgang zugleich die Thätigkeit Gottes ausgedrückt. Aus Nichts hat Gott die Welt geschaffen, heißt somit eben soviel, als, er hat sie nicht aus Etwas geschaffen. Gott verhält sich in der Schöpfung der Welt nicht wie ein Baumeister nur oder Künstler, der nur Vorhandenes umformt, aber nicht das Geringste, nicht einen

Strohhalm ohne den äußern Stoff produciren kann. Durch kein Ding ist Gott bedingt in seiner Schöpferthätigkeit. Logisch ist inzwischen das Nichts an sich mit dem Seyn identisch; das reine, abstracte Seyn ist das Nichts, dieser abstracte Gedanke des Seyns, der nichts ist, als nur Gedanke, ist das Nichts, und deshalb liegt dem Satz: die Welt ist aus Nichts geschaffen, der andere so nahe: so ist sie aus dem Seyn; vor der Schöpfung der Welt aber ist nichts, als das Seyn Gottes, und so kommt

β) das Denken auf den Gedanken, daß die Welt aus dem Seyn und Wesen Gottes selbst hervorgegangen seyn möchte, und giebt also diese Bedeutung dem Satz: die Welt ist aus Nichts geschaffen. Das Nichts, woraus die Welt geworden, hat sich gegenüber das einzige Seyn Gottes, und die Meinung ist nun: wenn die Welt aus Nichts ist, so kann sie nur aus dem einzig realen Seyn Gottes seyn. Aus dieser Ansicht stammen die meisten gnostischen Systeme mit ihrer Vorstellung von einer Emanation, von einem Hervorfließen aller Dinge aus Gott, worin Gott seinen unendlichen Inhalt aus sich herausseßt und die unendliche Vielheit endlicher Wesen entsteht. Diese Emanationshypothese, da nach ihr ohne Rückkehr alles aus der göttlichen Quelle hervorsprudelt, ist das Umgekehrte des Spinozismus, nach welchem Alles ohne Auferstehung in das Grab des Absoluten versinkt. Jene Meinung nun, Gott habe in diesem Sinne die Welt aus Nichts geschaffen, daß er sie aus sich habe hervorgehen lassen, wenn sie nur den Sinn hat, Gott allein sey als die Fülle aller Realität der Urheber der Welt, ist nicht im Widerspruch mit der christlichen Lehre; denn nach ihr ist allerdings die Welt aus Gott. Aber heißt das: die Welt ist aus Nichts geschaffen? ist dieß nicht auch eine andere Bestimmung, als jene, ja vielmehr die entgegengeseßte? Die beiden Sätze sind weder identisch, noch schließen sie einander aus, sondern müssen neben einander behauptet werden. In dieser Beziehung ist es eben, daß die Kirchenlehre den strengen Unterschied von Zeugung und Schöpfung aufstellt

und eben damit aussagt, daß das Geschaffene nicht sey, wie das Gezeugte, aus dem allerrealsten Wesen, sondern, ob zwar auch die Welt aus Gott, sie dennoch aus Nichts geschaffen sey. Die Zeugung als Mittheilung des Wesens, setzt nicht einen dem Erzeuger wesentlich fremden oder heterogenen Inhalt, beruht in dem Erzeuger und dem Erzeugten auf Wesensgleichheit; die Schöpfung bringt etwas von dem Schöpfer wesentlich Verschiedenes hervor. Ob daher zwar die Welt ihren Grund hat in Gott, er ihr Urheber ist und sie in diesem Sinn ist aus Gott, so ist sie doch anders aus ihm, als der Sohn. Daß also der Satz: die Welt ist aus Nichts, die Form und Bedeutung des andern annehme: sie ist vielmehr aus Gott, dieß ist durch jene Definition von Zeugen und Schaffen verhütet und abgeschnitten, und es bleibt somit für den Begriff der Schöpfung selbst nichts anderes übrig, als daß sie sey Schöpfung aus Nichts, d. h. wird nur der Begriff der Schöpfung streng genommen und wohl beachtet, was darin liegt, so ist die Bestimmung, daß sie sey Schöpfung aus Nichts, in ihm selbst schon enthalten. Man muß erst den Unterschied des Begriffs von Zeugung und Schöpfung aufheben, vernichten, um zu einem andern Resultat zu kommen. Genauer noch ist zu sagen: Gott, wie er der Vater ist, so ist seine Function nicht die Creation, sondern die Generation; aber in und mit dem Sohn schafft er die Welt und durch ihn ist er Schöpfer der Welt. Sollte die Welt so aus Gott seyn, wie der Sohn aus dem Vater, so wäre die Welt der Sohn; der Vater hätte ihr sein Wesen eingezeugt; lauter Bestimmungen, auf die wohl der Pantheismus, aber nicht das Christenthum kommt, und die durch die Lehre von Vater und Sohn beseitigt sind.

γ) Die positive Bestimmung des Begriffs der Weltschöpfung aus Nichts. Indem die Natur oder Welt als erschaffen bestimmt wird, ist sie nicht mehr nur als Product begriffen, welches sie seyn kann als Product ihrer selbst, sondern als Creatur

und somit bereits als nicht durch das Bewußtlose, sondern durch das Bewußtseyn, als das durch den Geist Hervorgebrachte begriffen. Noch jenseits des Bewußtseyns ist die Natur noch die Idee, welche sich frei aus sich selbst entläßt, sich ihrer selbst entäußert und entschlägt, zur Negativität ihrer selbst wird und so das Reale der Natur ist. In dieser ihrer Bewußtlosigkeit ist sie noch die gleichsam vom Geist verlassene und sich selbst überlassene. In diesem Abfall der Idee von sich ist die Natur der Begriff in seiner Nothwendigkeit und nicht in seiner Freiheit, und jene Nothwendigkeit, da sie nicht zugleich eine solche ist, welche die Freiheit wäre, fällt, wie die Freiheit ohne jene zur Willkühr, so zur Zufälligkeit herab. So noch nicht einmal *für* das Bewußtseyn seyend, zeigt die Natur sich noch in ihrem Seyn identisch mit dem Nichtseyn. Dieß Nichts an ihr, oder sie als das Nichts, ist der Mangel alles Bestimmtseyns derselben durch das Denken; sie ist in ihrem Nichtseyn bedürftig des Denkens, und dieses somit auch nach ihrem Daseyn Princip ihres Seyns, der Geist ihr Schöpfer. Aber er ruft als der endliche Geist nur die bereits da und an sich seyende Welt aus dem Nichtseyn für ihn hervor und nimmt sie auf in das Bewußtseyn. Die Schöpfung der Welt durch Gott ist der Anfang ihres Daseyns selbst. Es kommt von dieser Seite Seyn an das Nichtseyende oder Nichtsseyende, und dieß Seyn des Nichts ist das *Werden*. Das Werden hat in sich erstlich das Nichts; so, wie das Seyn eingeht in das Nichts, so ist es das Entstehen; was entsteht ist noch nicht oder nichts. Im Werden also als Entstehen fängt der Anfang sich zu bewegen an. Das Entstehen oder Entstandene hat aber an ihm selbst auch das Vergehen. Sein Seyn, von seinem Anfang her mit dem Nichts behaftet, kann gegen das Vergehen sich nicht behaupten; nach dieser Seite hin, wie das Seyn als Entstehen in sein Nichts zurückgeht, ist das Werden das Vergehen. So zeigt sich noch in allem Werden, als Entstehen und Vergehen, jenes Nichts, aus welchem die Welt nicht

nur hervorgegangen, sondern welches auch mit in sie eingegangen und kraft dessen sie die Nichtigkeit an ihr hat. Dieß ist der wesentliche Unterschied der Welt von Gott, des Geschöpfs vom Schöpfer. Ist also die göttliche Schöpfung der Welt im Wort oder Sohn gewußt, wie es in der Schrift heißt: Gott sprach, so kommt es nun auch zu dem: es werde; hiemit ist der Uebergang vom Nichts zum Seyn ausgesprochen, wie es das Entstehen ist. Dieser Uebergang ist der selbst werdende oder entstehende Unterschied vom Nichts und Seyn, der im Werden eben so sehr enthalten ist, als die Ununterschiedenheit. Es ist somit der Satz der abstracten Verstandesmetaphysik, daß aus Nichts Nichts werde, sofern es mit diesem Werden Ernst ist, als falsch zu bezeichnen; sonst enthält er nur die leere Tautologie, Nichts sey Nichts, und so ist kein Werden darin ausgedrückt, sondern nur gesagt, daß Nichts Nichts sey und bleibe. Das Werden ist vielmehr dieß, daß Nichts nicht Nichts bleibt, sondern in sein Anderes, in das Seyn übergehe. In diesem Uebergang ist das Seyn auch als das Licht vorgestellt, das Nichts als die Finsterniß. Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht. Dieß Weltlicht ist als gewordenes ein solches, welches nicht ist ohne die Finsterniß und sie auch noch an ihm selbst und zur beständigen Voraussetzung hat. Das reine Licht, als die absolute Klarheit des ungetrübten Sehens, ist eben so wenig als die reine Finsterniß; es ist in beiden Nichts zu sehen; das Sehen ist in beiden dasselbige, nämlich Sehen von Nichts. Erst das gewordene Licht ist das, welches scheinet in die Finsterniß und ist nicht ohne diese, ist so das Daseyende oder Daseyn. Aber bei diesem Werden des Daseyns, der Materie und Natur, bleibt die Religion nicht stehen, am wenigsten beschränkt sie die göttliche Weltschöpfung darauf. Als den Schöpfer erkennet sie Gott nicht blos in Bezug auf die Natur, wie sie dem Geist gegenüber ist, sondern vorzüglich in und an der Welt des Geistes. Es ist demnach aus dem Physischen überzugehen ins Metaphysische oder

in die Theologie. Den Heiden nur, die keine Bibel zu lesen hatten, war das Buch der Natur aufgeschlagen von Gott, damit sie nicht seyen ganz ohne Glauben an ihn. Da sie aber das Natürliche selbst vergötterten, gab Gott sie hin in die Eitelkeit ihres Herzens. Die Natur manifestirt in allen ihren Bestimmungen und Eigenschaften nur sich, nur Natürliches, nicht Göttliches. Bei der Natur als solcher bleibt auch der Naturforscher stehen; ein Anderes aber ist die Naturbetrachtung des Christen. Die Natur ist, wie gesagt, des Bewußtseyns bedürftig, und als die gefallene Creatur ein mit dem Geist, von welchem sie abgefallen, zu versöhnendes. Erst in die Wahrheit des frommen Bewußtseyns aufgenommen, ist sie selbst das Seyn des Geistes oder Denkens, die Welt des Gedankens, von welcher Gott nicht minder als Schöpfer zu erkennen ist. Aber hier zeigt sich zugleich ein Unterschied des Ursprungs der Natur und des Geistes. Den Geist schuf Gott, nach der Schrift, nicht aus Nichts, sondern nahm ihn von seinem Geist. Davon später.

3) Nothwendigkeit der Weltschöpfung. Unter der Nothwendigkeit der Welt und ihrer Schöpfung ist hier nicht zu verstehen die äußere, die Beziehung nach außen, welche Zweckbestimmung ist, sondern im logischen Sinne die, deren Gegentheil undenkbar und in diesem Sinn unwahr ist, dieß, daß es nicht anders seyn und geschehen konnte, als daß die Welt von Gott erschaffen wurde. Dieß zu behaupten und mit Nothwendigkeit auszusagen, d. h. aussagen zu müssen, ist nicht etwa eine Anmaßung des menschlichen Denkens, sondern nur die nothwendige Bewegung des pflichtmäßigen Denkens in der Idee Gottes; aus ihr ist es, daß das Denken sich für berechtigt halten darf, die Nothwendigkeit der Welt zu behaupten. Diese Nothwendigkeit nun kann eben so wenig in irgend einem Bedürfniß der Welt, welches Gott gehabt hätte, als in der Nothwendigkeit, seinen Begriff selbst erst durch Verwirklichung einer Welt zu verwirklichen, begründet seyn oder gesucht werden. Beides entspricht der Idee

Gottes nicht. Das Erstere setzt einen Mangel in Gott, und er wäre eher Noth als Nothwendigkeit zu nennen. Hat das allgenugsame, in sich ewig befriedigte Wesen ein Bedürfniß zu befriedigen, so kann es nur das fremde, nur das Bedürfniß auf der Seite der Welt seyn, ein solches, wie es nur die schon geschaffene hat, vermöge dessen wir sagen könnten, sollte die Welt ihr heiligstes Bedürfniß befriedigen, ihre Bestimmung erreichen können, so mußte sie vorher von Gott geschaffen seyn; aber da ist sie als die geschaffene schon vorausgesetzt. Das Andere aber, daß Gott in der Verwirklichung der Welt seinen Begriff selbst erst verwirklicht hätte, führet entweder auf das Vorurtheil, daß Gott die Welt erst gleichsam als eine Idee mit sich umhergetragen und sie dann mit der Zeit realisirt hätte, oder auf die pantheistische Vorstellung einer Identität Gottes und der Welt, oder auf die Meinung von einer Expansion Gottes zur Umfassung einer Welt in sich, worin der wesentliche Unterschied Gottes und der Welt gleichfalls verschwindet. Ist der Grund in dem Begründeten, Gott der Welt immanent, so ist und bleibt er ihr doch als Schöpfer transcendent und supramundan. Nicht also auch gleich ewig ist die Welt mit Gott, wenn er auch ewig Schöpfer ist; die Welt ist in und mit der Zeit entstanden. Allerdings ist Schöpfung der Welt Verwirklichung eines Gedankens, Vorsatzes, Rathschlusses Gottes von Ewigkeit her; aber die Schöpfung ist nicht Zeugung, ist vielmehr Setzen eines Andern, welches nicht Gott ist; durch die Bestimmung: von Ewigkeit her, ist alles Abstracte, aller Unterschied des Gedankens von seiner Verwirklichung weggenommen. Die Nothwendigkeit einer Welt ist demnach die bereits oben erkannte, nämlich in und mit dem Sohn, die Schöpfung in und mit der Zeugung gesetzt, und die eine Nothwendigkeit ist auch die andere. Hat Gott in ihm von Ewigkeit her die Welt geliebt, so *muß* sie auch von Ewigkeit her in ihm geschaffen seyn; vor Grundlegung der Welt, ehe denn die Welt war, ist nur der Ausdruck dafür, daß Gott seinen

Sohn mehr als die Welt geliebt habe. Was nun zunächst daraus folgt, ist, daß die Welt ist von Ewigkeit her. Dieser Gedanke beruhet in nothwendiger Weise in der mit dem Sohn oder dessen Erzeugung erfolgten Erschaffung der Welt. In dieser Beziehung ist die Zeit für Gott gleichgültig; sie ist erst mit der Welt geworden, eine Zeit nicht anzugeben. Diese ewige Nothwendigkeit zu schaffen ist von dem Act des Schaffens zu unterscheiden. Erst der Sohn ist der die Welt wirklich Erschaffende, und von dieser Nothwendigkeit ist nicht das Gleiche wie von der erstern zu sagen, daß sie die Schöpfung sey von Ewigkeit. Die wirkliche, durch das Wort, den Sohn, erschaffene ist die in der Zeit erschaffene Welt. Somit ist beides zu bekennen, sowohl, daß die Welt von Ewigkeit, als daß sie in der Zeit geschaffen sey. Dort ist sie die Welt in ihrer Unendlichkeit, hier in ihrer Endlichkeit; denn der wirklichen Welt Beschaffenheit ist die Endlichkeit, Zeitlichkeit. Die Identität Gottes als Vater und Sohn zieht diese Bestimmung der Ewigkeit und Zeit nothwendig nach sich; Gott ist in beiden Beziehungen dasselbige göttliche Wesen, und wie Gott als Vater im Sohn die Welt von Ewigkeit her schafft, so schafft er durch den Sohn die Welt in der Zeit; die Nothwendigkeit aber der Welt ist enthalten in Gott; wie er sich unterscheidet als Vater und Sohn, so unterscheidet er auch im Sohn und durch den Sohn eine Welt von sich. Die Schöpfung der Welt durch den Sohn in der Zeit enthält auch die Möglichkeit, daß er in der Zeit (in der Fülle derselben) selbst in ihr erscheinen, ihre Natur sich aneignen, sie die von ihm creirte recreiren und restauriren, in integrum restituiren konnte. In diesem Zusammenhang hat die Welt Nothwendigkeit. Aber ist denn diese Nothwendigkeit, und eben, weil sie dieses ist, ohne Freiheit? So wäre jene ja wohl ein Müssen und in Gott ein Zwang gesetzt, der mit der Idee Gottes unvereinbar ist. Es zeigt sich hier eine Differenz der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott in Bezug auf die Schöpfung der Welt, eine Antinomie in der Idee

Gottes, welche sich in einer blos verstandesmäßigen Philosophie und Theologie nur dadurch hebt, daß sie sich für das eine ausschließlich entscheidet, sagt: ein Werk seiner Freiheit, seines freien Willens ist die Schöpfung der Welt durch Gott, und nicht ein Werk der Nothwendigkeit; Gott hat es auch unterlassen können, die Welt zu schaffen. So noch Stahl in seiner Rechtsphilos. I. S. 324 u. ff., auch Jul. Müller in den Stud. und Krit. vom J. 1835, S. 724. In eine solche, des göttlichen Wesens unwerthe Abstraction von der Wirklichkeit der Welt, wodurch sie eigentlich zugleich hinreichend widerlegt ist, wenn an der geschaffenen Welt Gott überhaupt noch einen Antheil haben und sie nicht selbst für ein ganz Zufälliges erklärt werden soll, verfällt nothwendig alle Reflexionstheologie. Die Behauptung der Nothwendigkeit der Welt und ihrer Erschaffung durch Gott hat genau genommen gar keinen andern Sinn und Zweck, als von der Wirklichkeit der Welt den Grund der Nothwendigkeit in Gott aufzusuchen und zu behaupten; weil sie wirklich ist, so muß sie wohl nothwendig seyn, denn sonst ist nicht abzusehen, wie sie von Seiten Gottes zur Wirklichkeit kommen konnte. Schon die einfache Frömmigkeit geht nur in dieser concreten Weise zu Werk und bildet sich nicht ein, irgend etwas besser zu wissen, was Gott gemacht hat. Ebenso, wie die Frömmigkeit durch ihren Glauben an Gott, ist die Wissenschaft durch die Idee Gottes genöthigt, die Nothwendigkeit der Weltschöpfung zu bekennen, d. h. zu behaupten: kann die Welt Gottes auch nicht seyn, so kann auch Gott nicht seyn. Die Nothwendigkeit Gottes ist auch die der Welt, obgleich sie nur die von ihm erschaffene, sein Geschöpf ist; denn sie ist in dem innern Verhältniß Gottes zu sich als Vater und Sohn gegründet. Kann dieses Verhältniß etwa auch nicht seyn, so kann Gott nicht Gott seyn. Die ewige Nothwendigkeit Gottes ist, daß Gott nicht von sich weg, sich nicht aufheben, oder, wie die Schrift sagt, sich nicht verleugnen kann. So kann er sich denn auch als Schöpfer nicht verleug-

nen, und wie er ist Vater und Sohn, so gehört es wesentlich auch zu seiner Natur, ewig Schöpfer zu seyn. Ist der Wille der Weltschöpfung in Gott allerdings der absolut-freie, durch nichts als sich bestimmte, so ist und bleibt er doch der in der göttlichen Wesenheit gegründete. Das Leugnen der Nothwendigkeit einer Welt, das Behaupten, Gott habe können die Welt auch ungeschaffen lassen, ist nur in der einseitigen und formellen, misbräuchlichen und jüdischen Behauptung der Allmacht Gottes gegründet. Ist sie wahrhaft als die Allmacht Gottes bestimmt, so enthält sie auch dieß, daß Vieles ist, was Gott nicht kann, z. B. sich und seinem Wesen widersprechen, sterben u. s. f., so auch, ohne eine Welt zu seyn, seiner Schöpfernatur zu entsagen; denn könnte er dieß, so wäre er gerade nicht der Allmächtige. Ferner das Falsche an der entgegengesetzten Behauptung der Freiheit Gottes in der Weltschöpfung ist, daß darin die Nothwendigkeit als Zwang, die Freiheit als Willkühr bestimmt ist. Der Zwang ist eine solche Nothwendigkeit, welche die Freiheit von außen beschränkt; was kann für Gott eine solche Beschränkung, solch ein Zwang seyn? Die Nothwendigkeit Gottes in der Weltschöpfung selbst ist die absolut freie. Ohne die Freiheit wäre die Nothwendigkeit in Gott nur die der materiellen Natur. In der Freiheit erst kommt die Nothwendigkeit wahrhaft zu sich, und so erst als die mit der Freiheit identische ist sie die des göttlichen Wesens. Aber auch die Freiheit Gottes in der Weltschöpfung ist nicht ohne die Nothwendigkeit; denn sie ist die Freiheit Gottes, vermöge welcher Gott nichts wollen kann, was nicht seinem Wesen gemäß wäre; so ist sie in der Identität mit der Nothwendigkeit. Ohne diese Identität wäre die Welt ein nur willkührlich beliebt gewesenes, zufälliges, und so kann sie nicht die von Gott geschaffene seyn. So von der Freiheit Gottes sprechen, daß er die Welt auch hätte ungeschaffen lassen können, heißt mit Einem Wort die göttliche Schöpfung der Welt leugnen. Die christliche Lehre hat nun allerdings nicht den Begriff

jener Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, aber sie hat dafür den Gedanken der Liebe, aus welcher Gott die Welt geschaffen. Der Begriff der Liebe ist jene Identität selbst. In ihr ist gleich groß die Freiheit und Nothwendigkeit. Liebe ist sich finden in dem Andern. Indem Gott sich findet und befindet in einer Welt, liebt er sie, sie hat er vorbildlich geliebt im Sohn von Ewigkeit her, und diese Liebe, welche der Welt das Daseyn gab, ist auch der Grund der Möglichkeit ihrer Liebe zu ihm. Bleibt sie indeß nur auf dem Standpuncte des Daseyns, oder wird sie nur als die daseyende betrachtet oder als die Natur, so bezieht sie nur sich auf sich selbst, und so geht weder Liebe zu Gott, noch die Erkenntniß hervor, daß Gott ihr Schöpfer sey und sie selbst Nothwendigkeit habe. Sie wird von dem Wahrnehmenden erfahren als wirklich, aber daß diese Wirklichkeit nothwendig sey, die Welt nicht nur da sey, sondern auch da seyn müsse, steht da nicht zu wissen oder nur anzuerkennen. Aber die Welt ist nicht nur die daseyende, sondern auch bewußtseyende. Das Bewußtseyn hat am Daseyn seine nothwendige Voraussetzung, und so kann gesagt werden, um des Bewußtseyns willen habe das Daseyn Nothwendigkeit. Aber worin hat denn nun das Bewußtseyn, die Welt, als die ihrer selbst bewußte, als die Menschheit, Nothwendigkeit? Darin, daß sie sich fragt, woher und wohin, daß ihr Selbstbewußtseyn sich nicht ausschließend verhält zum Gottesbewußtseyn, daß Gott, als das absolute Wesen, als ihr Schöpfer, von ihr gewußt und geliebt wird. Denn als Vernunft und Freiheit verwirklichet sich im Andersseyn oder in einer Welt die göttliche Weisheit und Heiligkeit; in der Vernunft und Freiheit seiner Creatur hat Gott eine Geschichte. Dieß Wollen des Wollens in der Welt, daß der Mensch der vernünftige und freie sey, diese Liebe ist der Beweggrund und eben damit Grund der Nothwendigkeit einer von Gott erschaffenen Welt. Eben die Nothwendigkeit einer Welt überhaupt ist auch die Nothwendigkeit der Welt, als der besten. Wie Gott nicht hat gar

nicht schaffen können, so auch nicht anders, als er geschaffen hat. Die beste Welt ist sie lediglich schon als die von Gott geschaffene, nicht aber als das, wozu sie durch den Menschen geworden ist, noch auch als die unter mehreren möglichen gewählte. Die Vorstellung von einem arbitrium, von einem Wählen zwischen mehreren Welten und einem Auswählen dieser, als der besten, ist ein Gottes, des allervollkommensten Wesens, ganz unwerther Gedanke. Denn so wäre Gott nur gedacht als ein endliches Wesen, dessen Vernunft an Sinn und Verstand gebunden und von beiden beschränkt wäre.

C. Zweck der Weltschöpfung. In der teleologischen Betrachtung tritt der Begriff als Mittel und Zweck aus einander; es ist die Weisheit Gottes, die an der Welt das Mittel hat zur Realisirung ihrer Zwecke; in solcher Realisirung aber ist der Zweck Gottes dann auch der der Welt, so daß eben so gut gefragt werden kann: welches ist der Zweck der Welt, wozu alles in ihr ein Mittel ist? Da tritt der Eine Zweck Gottes, welcher Endzweck ist, in eine Vielheit von Zwecken aus einander. Bleibt die Betrachtung an dieser Seite bei der Endlichkeit der Weltzwecke stehen, so verliert sie sich leicht ins Kleinliche und Unwerthe, auch in den Widerspruch, daß eben das, was Zweck ist, eben so sehr wieder Mittel und umgekehrt ist, wie in allem Organischen. Daher, wenn die Betrachtung die pantheistische ist, nach einem Zweck Gottes gar nicht gefragt werden kann. Erst muß die Substanz, welche Gott ist, als Subject und Geist gewußt seyn, um Zwecke zu haben, die in und an der Welt sich verwirklichen. Die Natur hat wohl Zwecke in allen ihren Bildungen und Hervorbringungen; aber sie vermag sie nicht auch als Zwecke zu setzen, sich darin irgend etwas vorzusetzen; Vorsätze, welche Zwecke sind, zu fassen, vermag allein der Geist. In den teleologischen Betrachtungen ist daher Gott nothwendig als Geist bestimmt. Ebenso wenn der Zweck der Welt in ihr selbst aufgesucht wird, kann bei der Natur allein nicht stehen geblieben

werden; sie als die bewußtlose ist darin, daß sie dieses ist, nur das Mittel für den Menschen, in welchem sie selbst erst zum Bewußtseyn kommt, und die bewußtlosen Zwecke der Natur werden dieses erst wahrhaft als des Menschen Gedanken, indem er die Gedanken erforscht, nach denen, als ihren Gesetzen, als Gedanken und Zwecken, die der Natur gesetzt sind, sie gedankenlos verfährt. Wird daher nach einem Zweck gefragt, den die Welt hat, so ist sie nicht mehr blos als Naturwelt, sondern als Geisteswelt bestimmt, für welche jene nur die nothwendige Voraussetzung ist. Das Reich des Geistes ist es vorzugsweise, worin sich die Gedanken und Zwecke Gottes realisiren, indem er nicht nur das Bewußtseyn des Bewußtlosen hervorruft und die Gesetze der materiellen Welt und Weltsysteme erkennen lehrt, so daß die unfreie Natur immer mehr in den Dienst des freien Geistes tritt, sondern auch will, daß die Vernunft und Freiheit des Geistes sich durch ihre innere Macht auf eine immer höhere Stufe der Wahrheit und Gewißheit ihrer selbst erhebt. — In der nähern teleologischen Betrachtung nun ist zunächst vom Zweck Gottes mit der Welt und ihrer Schöpfung anzufangen. An dieser Seite ist offenbar, daß Gott auch an der Welt oder als Schöpfer nichts Anderes zum Zweck haben kann, als sich selbst, d. h. die Welt ist nicht geschaffen um ihretwillen, sondern um Gottes willen. Sie ist zunächst da für ihn, und ihr Fürsichseyn und Freigelassenseyn hat seine Wahrheit nur in jenem Seyn für Gott. Ist sie also nicht mehr für Gott, wozu es nur durch sie selbst kommen kann, indem sie ihr Fürsichseyn trennt von jenem Seyn für Gott, so ist sie in Wahrheit auch nicht mehr für sich, so geht sie ihrem Nichtseyn, aus welchem sie durch Gott hervorgerufen worden, entgegen. Daß Gott auch an und mit der Welt keinen Zweck haben kann außer sich selbst, enthält zweierlei. Zunächst dieß, daß Gott nicht ein Bedürfniß der Welt haben kann. Bedarf er ihrer zu seiner Vollkommenheit, so ist er nicht das allervollkommenste Wesen. Geht diese Wahrheit etwa auf den

Irrthum hinaus, daß ja die Welt sonst wohl auch hätte ungeschaffen bleiben können, wenn Gott nicht ein Bedürfniß sie zu schaffen gehabt hätte? Keinesweges; vielmehr daß dieser Schein entsteht, kommt einzig daher, daß Gott nur als der sich selbst genugseyende, nicht auch als der sich selbst genugthuende erkannt wird. Dieß Thun bringt nur hervor, was dem bedürfnißlosen, allgenugsamen Wesen gemäß ist. Seine Wesenheit aber ist die Liebe, ihr genugthuend thut Gott sich selbst genug. Dieses sich Genugthun ist die Erschaffung der Welt. Ihrer bedürftig ist Gott so wenig, als der Liebe; diese ist vielmehr sein Wesen selbst und aus ihr ist es, daß die Welt geschaffen ist. Zum Andern hat, daß Gott auch an der Welt keinen Zweck haben kann, als sich selbst, den Sinn, daß, indem in Gott der Zweck der Weltschöpfung der gesetzte ist, er hiemit auch der erreichte ist. Der Zweck ist, als der des absoluten Wesens, selbst absolut, enthält durchaus kein Intervall des Denkens und Ausführens, des Wollens und Thuns; Gottes Gedanken sind Werke, Gottes Rathschluß oder Entschließung zur Weltschöpfung ist auch die Realisirung desselben. So ist der Zweck Gottes in der Weltschöpfung unendlicher Zweck, in und mit der Offenbarung seiner an sich oder in der Zeugung des Sohnes gesetzt und durch ihn ausgeführt. Daß der Zweck der Welt ein von Ewigkeit her nicht nur gefaßter, sondern auch erfüllter, Gott ewig Schöpfer und die Welt von Ewigkeit her geschaffen sey, ist eben damit anerkannt, denn die Zeit und ihre Entstehung darin ist nur die Seite ihrer Endlichkeit, ihres Werdens und Gewordenseyns. Die Schöpfung ist das in und mit der Zeit, wie die Zeit das in und mit der Schöpfung Entstandene; aber das Schaffen ist als dieses göttliche Thun ein nicht entstandenes, ist ein in und mit Gott ewiges. Indem so die Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt in einander ist, jene von Seiten Gottes, diese von Seiten der Welt, hat Gott mit der Schöpfung keinen andern Zweck, als sich, d. h. die Offenbarung seiner selbst, so daß, wie der Sohn die unmittelbare,

so die Welt die mittelbare Offenbarung ist; die creatürliche Verwirklichung seiner Weisheit und Heiligkeit als Vernunft und Freiheit. Für diesen Zweck Gottes ist die Welt das Mittel, und so nothwendig der Zweck, so nothwendig auch das Mittel; der Zweck Gottes vermittelt sich durch die Welt. In dem Zweck, zu zeigen, daß er sey, oder in dem Zweck der Liebe, daß Bewußtseyn Gottes, Seligkeit nicht nur sey in ihm, sondern auch in einer Welt, hat Gott sich selbst zum Zweck. Indem aber durch Gott die Welt zum Mittel gemacht ist für diesen Zweck, ist das Mittel selbst nicht außerhalb des Zweckes gestellt, sondern nur von der andern Seite, der Zweck Gottes auch der Welt Zweck; da ist sie betrachtet in ihrem innern Verhältniß zu Gott und dessen Zweck. Von dieser Seite ist der Welt Zweck die Verherrlichung Gottes, und dieser Zweck nur entspricht dem Zweck Gottes, zu zeigen, daß er sey und was er sey. Hierin ist der Zweck Gottes, obgleich nie absoluter Weise, auch der erreichte. Für diesen Zweck, den so die Welt hat, sind Natur und Geschichte die Mittel. Alle wahrhaftigen Fortschritte der Menschheit in der Erkenntniß und Sittlichkeit weisen auf den göttlichen Zweck derselben hin. Zweck der Welt ist, daß Religion in ihr sey, Bewußtseyn, Ehre und Verehrung Gottes. Geht in den Völkern die Religion unter, so haben sie keine Bedeutung mehr für Gott, so ist das auch ihr Untergang. Aber ehren und verehren können sie Gott nur mit der Ehre, die er ihnen als seinen Geschöpfen angethan, ihm nur zurückgeben diese Ehre; sie lieben ihn wahrhaft und recht nur mit der Liebe, womit er sie zuerst geliebt. Dazu gehört aber auch die Erkenntniß dessen, was der Zweck der Welt sowohl in Gott als in ihr selber sey. Nicht aus der Natur, nicht aus dem Bewußtseyn des Menschen als solchem geht diese Erkenntniß hervor, sondern nur sofern Gott ihm in der Idee von ihm offenbar ist; denn ihm allein ist in der Schöpfung verliehen, das göttliche Ebenbild zu seyn; dem Geiste des Menschen ist das göttliche Ebenbild anerschaffen.

II. Vom göttlichen Ebenbild.

1. Die biblische Vorstellung. Die Grundlage des Dogma von dem Menschen als dem göttlichen Ebenbild bildet a) die Mosaische Schöpfungsurkunde, nämlich Cap. 1, 26—30. und Cap. 2, 7 ff. Hier heißt es: Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Den Leib nahm er von der Erde, aber den Geist von seinem Geist. Der Verfasser verbindet mit dem Ausdruck: Ebenbild Gottes, die Vorstellung von Vorzug, Größe und Herrlichkeit im Allgemeinen, besonders den Gedanken, daß der Mensch der Herr der Erde sey. Der Mensch ist der Gott der Erde, in dem Sinne, wie auch Fürsten die Götter der Erde heißen. Man kann bei diesem äußerlichen, weitern Verstand der Mosaischen Urkunde stehen bleiben, wie auch David thut, indem er Ps. 8, 6—9. auf Moses Rücksicht nimmt. Der so noch unbestimmte Gedanke kann sich aber auch näher bestimmen, indem das, was in ihm enthalten ist, hervorgeht, wie es b) schon im Buch der Weisheit und Jesus Sirach geschieht. Dort 2, 23. heißt es: Gott habe den Menschen geschaffen zur Unsterblichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) und zum Bilde seines eigenen Wesens (καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος). Es wird dann weiter auch das Ebenbild Gottes als des Menschen Herrschaft über die Erde bestimmt 9, 2. 3. und bei Sirach 17, 3. 4. Der letztere ist V. 5. nicht weit davon, auch die Sprache, auch die Vernunft des Menschen dazu zu rechnen, und in der Stelle Weish. 9, 3. wird auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit vom ersten Menschen prädicirt, und Pred. 7, 29. gesagt: Gott habe den Menschen gerade, aufrichtig, rechtschaffen gemacht (εὐθῆ). An diese Stellen schließen sich endlich c) die des N. T. an. Das ganz Allgemeine der Würde, Hoheit, Vorzüge, bezeichnet Paulus mit dem Ausdruck Ebenbild Gottes, 1 Cor. 11, 7. und Jac. 3, 9. Bestimmteres ist in den Stellen vorausgesetzt, wo von der nothwendigen Erneuerung des göttlichen Ebenbildes die Rede ist: denn damit

ist nicht nur gesagt, der Mensch sey das Ebenbild Gottes gewesen vor dem Fall und sey es nun nicht mehr, sondern auch, es müsse in ihm wiederhergestellt werden. Col. 3, 10. Eph. 4, 23. 24. Es wird der neue Mensch dem alten entgegengesetzt, dieser soll aus-, jener angezogen werden, wie ein Kleid, und dieses ist das Kleid der Gerechtigkeit: denn nach Gottes Bild ist er geschaffen κατ' εἰκόνα θεοῦ oder Ephes. 4, 24. κατὰ θεὸν, nach Gottes Vorbild und Aehnlichkeit. Indem dann Röm. 5, 12. gesagt wird: durch Adam sey die Sünde und der Tod in die Welt gekommen und zu allen Menschen hindurchgedrungen, und zwar wegen seines sträflichen Ungehorsams, so liegt indirect darin, daß Adam auch, ehe er der Sünde und dem Tode unterlag, in dem entgegengesetzten Zustande gewesen. Johannes gebraucht zwar den Ausdruck Bild Gottes nicht, aber er verlanget doch oft Aehnlichkeit mit Gott, welches die Rückkehr zu dem verlorenen Ebenbilde ist und die Wiederherstellung desselben. 1 Joh. 1, 6. 7. 2, 3 ff. 3, 1 ff.

2. Die kirchliche Bestimmung. Es wird gefragt: worin das Ebenbild Gottes, welches dem Menschen anerschaffen worden, bestanden. In der Vorstellung davon fallen nun die Momente des Begriffs aus einander, und so läßt sich das Verschiedenste antworten. — 1) In der patristischen Bestimmung ist das Ebenbild Gottes bald ganz im Allgemeinen die der menschlichen Seele anerschaffene Kraft und Anlage, besonders die Freiheit, zwischen Gut und Bös zu wählen; so Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa und Leo M. Dieser rechnet auch die Unsterblichkeit des Leibes dazu, so auch Augustinus. Bald wird behauptet, es sey verloren, bald, es sey nicht verloren, was als gleich wahr nur speculativ erkannt werden kann. Epiphanius macht daher dem Origenes Vorwürfe, daß er das Erstere lehre; er behauptet dagegen, es sey in allen Menschen geblieben. Philo schon fand das Ebenbild im νοῦς oder der vernünftigen Seele, so auch Augustinus und mehrere andere Kirchenväter. — 2) Die

scholastische Bestimmung dieser Lehre hat die Eigenthümlichkeit, daß sie die imago Dei als donum supernaturale und superadditum betrachtet, welches also auch konnte verloren gehen, ohne das Wesen der menschlichen Natur zu verändern. Die Scholastiker unterschieden statum innocentiae und statum purorum naturalium. Diese Definition liegt auch der Trienter Lehre zum Grunde. Außerdem brachten die Scholastiker noch viele Abstractionen dabei an, z. B. ob, wenn das Ebenbild sich fortgepflanzt hätte, Ehe, Staat u. dergl. entstanden seyn würden. — 3) In den protestantischen Symbolen wird das göttliche Ebenbild die justitia originalis genannt, und diese war in Ansehung des Leibes aequale temperamentum qualitatum corporis und die Freiheit von dem natürlichen Tode, in Ansehung der Vernunft die Fähigkeit, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen, in Ansehung des Willens die Freiheit und Kraft, Gott über Alles zu lieben und aus Liebe alle göttlichen Gebote zu erfüllen. So die Apologie der Augsburger Confession. Es wird auch oft die anerschaffene Weisheit und Gerechtigkeit genannt. Was unter dem Ebenbilde Gottes positiv zu verstehen sey, geht auch aus der negativen Bestimmung hervor, in der es als das verlorene beschrieben wird, wie in den Schmalk. Art. S. 318. und in d. Form. Conc. solida decl. I. p. 640. ed. Rechenb.

3. Begriff des Dogma. Es ist zunächst der Mensch als der Mittelpunct der Schöpfung, dann als Ebenbild Gottes, und endlich das Dialectische dieser Lehre zu erkennen.

A. Wird der Mensch der Mittelpunct der ganzen Schöpfung genannt, so klingt das zunächst sehr selbstsüchtig. Man setzt dem sogleich entgegen die Hinweisung auf den unendlich größern Umfang der Schöpfung, einerseits die materielle Welt, deren Mittelpunct die Sonne ist, andererseits die intellectuelle Welt, in welcher die Engel über den Menschen erhaben sind.

a. Gegen das Sonnensystem in seiner Totalität und Centralität ist allerdings die Erde nur ein kleiner Punct und Pla-

net. Sollten nun die zahllosen Fixsterne, die am Himmel als eben so viele Welten zerstreut sind, nicht ebenfalls bewohnt seyn mit Wesen von einer Organisation, wie sie dem Himmelskörper angemessen ist; was berechtigt uns, das Höchste was Gott geschaffen hat, auf den Menschen zu beschränken, da außer der Erde noch der Welten so unzählige sind? Die Poesie und Phantasie kann sich um so mehr in Bildern und Vorstellungen darüber ergehen, da selbst die Naturwissenschaft sich noch so sehr in dieser Hinsicht auf hypothetische Urtheile beschränkt und verläßt. Wenn man die Größe der Schöpfung auf das Räumliche und den Umfang bezieht, so kann die Meinung, daß diese Welten, die in der Milchstraße, wie Sand am Meere, zerstreut sind, bewohnt seyen, leicht Schein gewinnen, man kann ihnen Bewohner geben, die entweder da zu Hause sind, oder als die Seelen der auf Erden verstorbenen Menschen da einkehren; die Teleologie hat es leicht, ihre Gedanken und Zwecke zu Gottes Gedanken und Zwecken zu machen. Es ist auch eine ganz falsche Sentimentalität, welche sich als das Ziel die Seligkeit des Menschen nach seinem Tode erträumt, von einer zur andern der zahllosen am Himmel schimmernden Sphären und Welten spazieren zu gehen, wäre es auch, den Erkenntnißdurst zu sättigen. Was zu wissen unmöglich ist, ist weder werth, noch nothwendig zu wissen, und wird es doch zum Gegenstand einer Erkenntniß gemacht, so ist damit der Neugierde mehr als der Wißbegierde Nahrung gegeben. Schon die Beurtheilung der siderischen Verhältnisse nach dem Princip der Erde bringt allerhand Falsches in die Betrachtung, da vielmehr Sonne, Mond und Sterne nach sich und ihrer Eigenthümlichkeit betrachtet seyn wollen. Der Begriff der Sonne, als dieses reinen Licht- und Feuermeers, bringt es mit sich, daß Wesen, wie wenig man sie sich auch menschenähnlich denken mag, darin nicht leben können; eben dasselbe ist von dem Mond und dessen vulcanischem, ausgebranntem Zustand fast ohne alle Atmosphäre zu sagen. Noch weniger sind wir

durch die Religion selbst, etwa durch die Schöpfungsgeschichte, angewiesen, in andern Himmelskörpern, als der Erde, Wesen aufzusuchen, die für Gott eine solche Bedeutung hätten, als der Mensch, dessen Natur anzunehmen Gott selbst nicht unter seiner Würde hielt, und wenn fromme Sentimentalität sich für solche Wesen in andern Welten interessirt und Zuneigung zu ihnen affectirt, so ist dies eher Irreligion, als wahre Religion zu nennen. Die Größe des Schöpfers ist nicht eine sich auf den weiten Raum der Natur, sondern auf die intensive Macht des Geistes beziehende; dieser, als der menschliche, den kein Raum einengt, offenbart des Schöpfers Größe mehr, als die ganze Natur. Mit dem Gedanken vom Menschen als Gottes Ebenbild ist vollends solche rationalistische Meinung unvereinbar, daß Gott etwa sein Ebenbild auch auf verschiedene Stufen und Welten vertheilt haben könnte. Es ist daher keine Selbstsucht oder Anmaßung des Menschen, wenn er sich als den Mittelpunct der ganzen Schöpfung weiß; denn dieß ist er mittelst des Bewußtseyns, wodurch er Alles, was nur Natur ist, unendlich übertrifft. Die Himmel selbst erzählen die Ehre Gottes nicht anders, als so, daß er ihnen die Ehre anthut, sie in das Bewußtseyn aufzunehmen, wie es Bewußtseyn Gottes ist. Dem Menschen, als Geiste, steht die gesammte Welt als die materielle, als Natur gegenüber, wie sehr er auch als das Substanzielle sie als das Accidentelle an ihm hat. In ihr ist der Geist wie verloren und zerstreut im Außereinanderseyn, d. i. im Raum.

b. Wenn dann die Neigung, welche auch Strauß noch theilt (I. S. 672.), für die Masse des sinnlichen Stoffs, die sich unsern Augen darbietet, mehr Geist vorauszusetzen, als in der menschlichen Gattung verwirklicht ist, eine phantastische, abergläubische zu nennen ist, und der Mensch also durch seinen Geist die gesammte materielle Welt überragt, so wird vielleicht die intellectuelle Welt, die Geisterwelt, uns Wesen zeigen, welche den Menschen um so mehr übertreffen, als sie auch nicht einmal mit materiel-

len Körpern beschwert sind. Als diese Wesen erscheinen in der Bibel die Engel. Die Geschichte ihrer biblischen Vorstellung ist in jeder biblischen Dogmatik zu finden. Da ist die Frage, wie die Vorstellung von den Engeln zu den Juden gekommen, ob von andern Völkern, oder durch unmittelbare Offenbarung; da werden wohl auch Untersuchungen über Natur, Zahl, Ordnung, Geschäfte der Engel angestellt, wie von Ode in dem weitläuftigen Werk de Angelis etc. Das ist es nicht, womit wir uns hier zu beschäftigen haben, sondern vielmehr den Gedanken, den substanziellen Kern zu erkennen, welcher, sey er innerer Grund, oder auch nur äußere Veranlassung, der Vorstellung vorschwebt. Niemand kann jetzt leugnen, was schon die Mannigfaltigkeit und Freiheit der biblischen Vorstellung verräth, daß in dieser die Phantasie vielfältig thätig gewesen, wodurch die Vorstellung von den Engeln oft ganz mythologisch ausgeschmückt worden, daher sie denn für die Poesie, wie für die Messiade von Klopstock, immer sehr brauchbare, bedeutsame Figuren bleiben. Auch für die Rhetorik des populären Religionsvortrags trägt Niemand Bedenken, von ihnen Gebrauch zu machen. Die Dogmatik hat das ernstere Geschäft, nach dem Wahrheitselement der Vorstellung zu fragen und das Mythologische vom Speculativen zu unterscheiden. Nichts ist leichter, als mit Strauß zu sagen, daß, wenn die moderne Gottesidee und Weltanschauung richtig ist, es dergleichen Wesen überall nicht geben könne. I. S. 674. Dergleichen allerdings, wie sie hier oder da hypostasirt und personificirt sind; aber die dogmatische Untersuchung hat sich vielmehr auf den Grund, wenigstens die Veranlassung der Vorstellung zu richten, und fällt auf diese von der Wahrheit auch nur ein Schein, so kann sie wenigstens schon Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Allein auch diese berechtigt noch nicht, ein Dogma daraus zu machen, wiewohl sie allerdings hinreicht, im öffentlichen populären Vortrag ohne Unredlichkeit von der Engellehre Gebrauch zu machen, wie es auch Christus und die

Apostel einfach und unbefangen gethan haben; denn das bleibt immer merkwürdig und ehrwürdig an den Engeln, daß sie der alleinigen Anbetung Gottes nicht nur nicht hinderlich, sondern jederzeit nur förderlich gewesen sind. So sind sie dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um Deren willen, die ererben sollen die Seligkeit. Gewiß die würdigste Definition der Engel, vollkommen brauchbar fürs Leben. Ebr. 1, 14. Da ist es nicht an seinem Ort, wie in der Wissenschaft, auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, den schon die gewöhnliche Vorstellung von den Engeln in sich schließt, welcher zufolge sie einerseits als reine Geister und Lichtwesen ganz ätherisch und körperlos, auch unsichtbar, und andererseits doch wieder, wie in den persönlichen Berührungen mit Menschen, auch essend, mit Körpern umkleidet, erscheinen, wie es der Künstler freilich nicht anders darstellen kann. Die Form der Engelvorstellungen kann man freilassen oder preisgeben, und doch den wahrhaften Gehalt, der in mancher Vorstellung fast ganz verschwinden will, anerkennen. Auch abgesehen von dem Gedanken an Engel ist die göttliche Vernunft, der Logos, als das die Welt schaffende Princip, ein Inbegriff der Ideen, und jede derselben eine von den schaffenden und erhaltenden Kräften des Universums, wie sie auch als die in der Natur- und Geistes-Welt wirksamen Gesetze bestimmt sind. Von ihnen wird Schelling nicht sagen, was er einst von den Engeln gesagt hat, daß sie die langweiligsten aller Wesen seyen. (In Fichte's und Nieth. philos. Journ. VIII. 2. St. S. 147.) Als diese Momente der absoluten Idee gehören sie allerdings der Intellectualwelt an, sind als Momente des Geistes reine Geister, aber nicht ohne Beziehung auch auf die materielle Welt. Leicht ist es nun, auch in dieser Beziehung wieder zu sagen, das seyen ja nicht die historischen Engel, und die Speculation gehe nur darauf aus, die biblischen Lehren umzudeuten und ihnen einen ihnen ganz fremden Sinn unterzulegen, und darauf komme es nicht an. Es kommt aber noch viel weniger darauf an, was

hier oder da der Engel in der Bibel ist oder thut, oder wie Mancher ihn sich vorstellen mag. Sondern darauf kommt es an, daß wir einen Grund und Boden gewinnen, auf welchem wir fordern können, daß, wenn einer sich in der Wissenschaft Engel vorstellen will, er sie nur so und nicht anders denken *soll*, weil er sie nur so und nicht anders der Wahrheit gemäß denken kann. Ist es nun der Begriff der rein intellectuellen Welt, in die Erscheinung nicht überzugehen, der Begriff der materiellen Welt aber, *nur* Erscheinungswelt zu seyn, so wird schon von diesen beiden Seiten betrachtet das Wesen von höherer Vollkommenheit seyn, in welchem diese beiden Seiten vereinigt sind, und dieses ist der Mensch.

c. Daß der Mensch die höchste Blüthe und Krone der ganzen Schöpfung sey, bestätigt sich durch die ganze bis jetzt erkannte, noch nicht erkannte und unerkennbare Schöpfung selbst. Keine Creatur im Universum hält die Vergleichung mit ihm aus. Ja er ist der Mikrokosmus in diesem Makrokosmus selbst; in dem Menschen ist die Welt concentrirt. Natur und Geist ist in ihm vereinigt, so, daß dieser, indem er an der Natur seine Voraussetzung hat in der Zeit, sich aus ihr hervorzuringen, den Zustand der Ungeistigkeit zu überwinden, die Natürlichkeit aufzuheben hat, um in der Freiheit wahrhaft erst zu sich selbst zu kommen und sich selbst zu dem zu machen, was er ist. Diese Negation ist der Anfang des Processes in der Entwickelung des endlichen Geistes bis zum Bewußtseyn des unendlichen. In diesem Stufengang der Entwickelung und des Hervorgangs des endlichen Geistes aus der Einheit mit der Natur und ihrer Nothwendigkeit bis zur absoluten Freiheit ist die Bestimmung des Menschen zu erkennen, die er mit keinem andern Wesen der Schöpfung theilt, und da diese als Bestimmung des Menschen der göttliche Gedanke ist, so muß sie eben so sehr als bei allen auch von Anfang an dieselbige gewesen seyn. Mit dem Gedanken schon der Möglichkeit eines wirklichen Menschen, d. h. mit der

realen Möglichkeit desselben, ist zugleich ein Unterschied von der ganzen übrigen Schöpfung gesetzt und anerkannt, und man kann eher die Entwickelung des Organischen aus dem Unorganischen durch generatio aequivoca zugeben, als die des Menschen aus dem absolut Heterogenen. Dieß weiset auf eine Uranfänglichkeit des Menschen hin, welche sich nur durch Zeugung fortsetzen kann. Wie groß daher die Varietät der Menschenracen, über den ganzen Erdboden und alle Meere zerstreut, seyn mag, so muß auf die Identität des Anfangs vom Menschengeschlecht stets zurückgekommen werden, und in dieser Hinsicht enthält auch der Glaube an die Abstammung aller Menschen von Einem Menschenpaar keinen Widerspruch. Die Autochtonenlehre der neueren Naturwissenschaft, der auch Strauß beistimmt, der aber Naturforscher, wie Humboldt, nicht beistimmen, fängt mit einer größeren Unglaublichkeit an, als die Bibel. Im Urstamm des Menschengeschlechts muß der identische Keim wenigstens zu allen den mannigfaltigen Abweichungen in der Racenbildung gelegen haben, und man braucht nicht gerade mit Steffens die Sünde zum Princip dieser Mannigfaltigkeit zu machen, da sie an sich und als physikalische noch keineswegs Sünde ist. Die göttliche Causalität hier ungehörig einzumischen, ist eben so unzulässig, als sie in der Form der göttlichen Bestimmung über das Menschengeschlecht ganz aus dem Spiel zu lassen, wie Strauß thut. I. 680. Ein Wesen, welches zum Geist, zum Bewußtseyn Gottes zu gelangen bestimmt und fähig ist, durch ungleichartige Zeugung, wie ein Infusorium oder Entozoon, etwa aus fettem Schlamm oder Wasseraufguß entstehen zu lassen, ist eine weit größere Unbegreiflichkeit, als die Abstammung von Einem Menschenpaar. Was nicht die reale Möglichkeit der menschlichen Natur in sich trägt, kann nimmermehr zum Menschen werden; jene Möglichkeit setzt immer den Menschen schon voraus, und will man diesen Regreß in infinitum nicht, um bei der Schöpfung des Menschen durch Gott stehen zu bleiben, so will man die Frage

beantworten, ob das Ei früher war als die Henne. Reicht die naturwissenschaftliche Ansicht zu, um sich die auffallende Verschiedenheit der Racen des Menschengeschlechtes in den ungeheuern Entfernungen von einander zu erklären, so ist sie um so mehr unzureichend, das Eigenthümliche, Göttliche des menschlichen Bewußtseyns zu erklären. Die theologische Ansicht bleibt nicht bei dem Menschen als Naturwesen stehen, sondern fasset ihn in der Totalität seiner Eigenschaften, wenn auch nur dem Keim nach, und eben dieß ist wesentlich enthalten darin, daß der Mensch das Ebenbild Gottes sey.

B. Der Mensch als göttliches Ebenbild. Der bildliche Gedanke von einem Bilde Gottes veranlaßt von selbst, die Wahrheit zu suchen, auf der die bildliche Vorstellung beruht. Ein Bild Gottes kann nicht seyn ein Bild in seiner Aeußerlichkeit, Endlichkeit, wenn auch die Vorstellung davon hergenommen ist. Das Bild in seiner Wahrheit, Unendlichkeit beruhet

a. auf Identität. Auch der Gedanke vom Menschen als Gottes Ebenbild setzet diese Identität voraus; ohne sie kann er nicht das Bild Gottes seyn. Aber dieß Ebenbild Gottes des Vaters ist der Sohn Gottes; er ist das mit Gott identische Bild. Dieser Unterschied geht auf den des Vaters und Sohnes in Gott zurück, ist der Unterschied Gottes in seinem Seyn und Sichoffenbarseyn; in dem Sohn schauet der Vater sich als in seinem Bilde und Ebenbilde an. Dieß Verhältniß ist Homousie, Identität, und wird verfälscht, wird ihr, wie von den Arianern, die Homoiusie substituirt. Der Sohn Gottes ist Gott dem Vater nicht ähnlich, sondern gleich, oder, nach Athanasius, ähnlich nur im Sinne der Identität. Das Verhältniß ist ein unmittelbares, durch nichts vermitteltes, unmittelbare Aehnlichkeit, in welcher Urbild und Nachbild noch nicht wesentlich aus einander getreten sind. Ist der Sohn Gottes das Ebenbild des Vaters, so ist der, dessen Bild er ist, gleicherweise Bild, Vorbild des Nachbildes, Urbild der Copie. Zum Zweck des Begriffes der Gott-

ähnlichkeit oder des Menschen als Gottes Ebenbildes kommt in Betracht

b. die Differenz. Ist der Mensch das göttliche Ebenbild, so ist er doch nicht, wie der Sohn Gottes, selber Gott. In dieser Beziehung hat der Gedanke vom Menschen als dem göttlichen Ebenbild, wie hoch auch darin der Mensch gestellet ist, große Bedeutung gegen den Pantheismus. Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist Verhältniß im eigentlichen Sinn, d. h. Unterschied und Zusammenhang. Es ist das Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpf. Der Sohn Gottes ist anders aus Gott hervorgegangen, als die Welt, ist nicht, wie nach Arius, ein Geschöpf, der Vater nicht in Bezug auf ihn der Schöpfer; sondern der Schöpfer ist der Vater durch den Sohn. Nach dem Bilde Gottes, welches Gott in seiner Offenbarung oder der Sohn ist, ist der Mensch durch dasselbe zum Ebenbilde Gottes geschaffen. Dieß ist dann auch nicht zunächst jeder Mensch, sondern der Mensch κατ' ἐξοχήν, von welchem der Apostel sagt: euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Dieser in Gott verborgene Mensch ist verborgen mit Christo in Gott. Dieser in Gott verborgene Mensch ist erst als der wirkliche, als der Mensch Jesus Christus, das vollkommen menschliche Ebenbild Gottes. In ihm zeigt sich die Homousie des Sohnes Gottes nur als Homoiusie in der Menschheit; dieß ist das Wahre auch im Arianismus; er überträgt es nur fälschlich auch auf das Verhältniß Gottes zu Gott. Durch dieß göttliche Ebenbild, und vermittelt durch den Glauben an ihn, wird das verlorene Ebenbild Gottes in allen Menschen wieder aufgefrischt, restaurirt und wieder hergestellt. Aber so muß es auch allen Menschen anerschaffen seyn.

c. Die Gottähnlichkeit des Menschen. In ihr schließt sich die Differenz mit der Identität zusammen in dem bereits angegebenen Sinn. Zwischen dem ewigen Sohn Gottes in seiner Gleichheit mit dem Vater und der Menschwerdung desselben

in Christo ist Adam oder der Mensch als solcher gestellet in der biblischen Tradition, als der gottähnliche Mensch, nur in der Möglichkeit zu fehlen, gleichwie Christus, als der zweite Adam, dagegen als der Erlöser der in dem ersten gefallenen menschlichen Natur. In Christo ist die Gottähnlichkeit des Menschen als die Menschenähnlichkeit Gottes. Er kann von sich sagen: wer mich siehet, der siehet den Vater. In ihm, dem zweiten Adam, erst ist der Unterschied Gottes und des Menschen aufgehoben; in dem ersten ist er der noch gesetzte Unterschied; der erste Mensch ist nicht der Sohn Gottes, sondern durch diesen ist ihm das göttliche Ebenbild anerschaffen. Sofern nun darin der Sündenfall noch mitgesetzt ist, oder die Möglichkeit, daß die Negation, d. h. dieß, daß der Mensch nicht der Schöpfer ist, zur Opposition fortgehe, ist mit der Gottähnlichkeit des Menschen seine Geschichte nur erst in den Anfang gesetzt und erst in Christo zu ihrer Wahrheit gekommen. Es fragt sich nun, was ist in der anerschaffenen Ebenbildlichkeit des ersten Menschen enthalten? — 1) Dadurch, daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen worden, ist er zunächst nach zwei Seiten hin wesentlich unterschieden, einmal von Allem, was geringer ist als er, und sodann von Gott über ihm. Von allem Unlebendigen und Lebendigen, aber auch nur Lebenden, vom Thier, kann nicht ausgesagt werden, was allein vom Menschen gilt, Bewußtseyn. Es ist aber so zunächst nur die negative Bedeutung des göttlichen Ebenbildes und die Möglichkeit desselben. Obgleich wie das Thier Sinnenwesen, ist er doch von demselben durch die Möglichkeit des Bewußtseyns unterschieden; im Bewußtseyn ist Denken und Wollen vereinigt; die Vereinigung beider in der Möglichkeit des Bewußtseyns ist das Gemüth. Der Unterschied des Menschen vom Thier ist nicht die Sinnlichkeit, sondern die Gemüthlichkeit; das Thier ist das absolut gemüthlose, denn sein Denken ist nur ein Träumen, sein Wollen ein Begehren. Dieß ist das eine negative Moment im Begriff des Menschen als des göttlichen Bildes. Das andere

ist sein Unterschied von Gott. An sich ein Geschöpf, an Gott seinen Schöpfer habend, ist der menschliche Geist der endliche, und dieß ist in ihm die ewige Erinnerung an seinen Ursprung. Der positive Ausdruck aber für den Begriff des Menschen, als göttlichen Ebenbildes, ist, daß er der im Unendlichen endliche Geist ist. Hierin liegt eben so sehr, daß er als der Begründete ist in seinem Grunde, als daß sein Grund ist in ihm als dem Begründeten. Die Aehnlichkeit ist das Enthaltenseyn des Einen in dem Andern. Die Gottähnlichkeit des Menschen ist zugleich die Menschenähnlichkeit Gottes. So von Gott geschaffen, daß das durch ihn Begründete ihn selbst, als den Grund, in sich aufnehmen kann, ihn im Bewußtseyn haben kann, ist der Mensch im Unterschiede von der ganzen übrigen Schöpfung zu Gottes Bild geschaffen. Den Grund seiner selbst zu vernehmen fähig, ist der Grund selbst (ratio) in ihm als dieß Vernehmen der Vernunft. In der Vernunft des Menschen ist seine Gottähnlichkeit begründet, und in dieser Beziehung heißt es, was Schelling sagt: ist Gott menschenähnlich, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir eben damit unsere menschlichen Begriffe auf ihn übertragen? wenn er menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden? — 2) Das gegenseitige Enthaltenseyn des Grundes und Begründeten in einander ist ein Theilnehmen des Menschen an der göttlichen Natur, wie der Apostel Petrus es nennt, aber es ist nicht ein Theilseyn von Gott, wie wenn Gott in der Schöpfung seines Ebenbildes sich numerisch theilte und fortpflanzte. Spinoza, wie jeder Pantheist, indem er die Alleinigkeit der Substanz bekennt, vermengt zugleich die Theilnahme der vernünftigen Creatur an ihr mit einem Theilseyn von ihr und spricht dieß als Modus derselben aus. Das Theilnehmen an der göttlichen Substanz ist vielmehr das Thätigseyn und Thätigsichverhalten des Menschen im Bewußtseyn seines Grundes, das Nehmen ein Wollen und Thun, und dessen Princip die Freiheit, diese durch den Schöpfer gesetzte Macht, das dem Grund und Wesen Entspre-

chende zu setzen. Indem der Mensch durch sich das setzt, was durch Gott als seinen Schöpfer in ihm als seiner Wesenheit gesetzt ist, verhält er sich frei. Durch die Gottähnlichkeit des Menschen ist die Freiheit in ihm begründet. — 3) Der Begriff des dem Menschen von Gott anerschaffenen Ebenbildes ist demnach einerseits, oder von Seiten Gottes, die Bestimmung des Menschen, der göttliche Zweck, der in der Menschheit sich realisiren soll, andererseits, oder von Seiten des Menschen, die reale Möglichkeit, das vernünftig denkende und frei wollende Wesen zu seyn. Diese Bestimmung und Möglichkeit ist das noch im Gemüth des Menschen verborgene und verschlossene Göttliche, Heilige der menschlichen Natur. Was so in Gott die Heiligkeit ist, stellet im Menschen sich als Unschuld dar. Heiligkeit und Unschuld sind einander ähnlich. Das Heilige, so in die Endlichkeit getreten, ist dann aber zugleich dem Unschuldigen unähnlich, und dieß ist die in der Unschuld liegende, der Heiligkeit aber absolut fremde Beziehung auf die Schuld. Das Unschuldige ist eben so sehr das nicht Heilige, als das noch nicht Schuldige. Dieß „noch nicht" ist ein wesentliches Moment in der Unschuld und gehört schon der Dialectik des Begriffes vom Stande der Unschuld an.

C. Das Dialectische der Lehre vom göttlichen Ebenbild. Die Lehre vom Stande der Unschuld ist an und für sich eine wahre und nothwendige; sie enthält die wesentliche Bestimmung des Grundverhältnisses Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott. Doch ist nur nicht zu übersehen, daß man sich mit dieser Lehre durchaus nur im Abstracten befindet, und daß es dabei nicht bleiben kann, sondern die Lehre nur in der weiteren Bewegung des Begriffes erst ihre volle Wahrheit findet. Der Stand der Unschuld ist der Stand der Unmittelbarkeit, welche für sich und abstract genommen oder fixirt sich zur Wirklichkeit verhält, wie die Möglichkeit. Als diese aber ist sie eine Nothwendigkeit, ohne welche es auch zu keiner weiteren Bewegung kommen könnte. In dem Begriffe vom Stand der Unschuld nämlich ist enthalten

a. das, was der Mensch durch Gott ist mit der Abstraction von allem, was der Mensch durch sich selber ist. Der Stand der Unschuld ist eine solche Einheit des Menschen mit Gott, welche allen Unterschied an ihr hat, aber in jener Einheit selbst noch verborgen und unmittelbar. Um in der Einheit mit Gott erkannt zu werden, muß der Mensch schon von Gott unterschieden seyn: denn nur das Unterschiedene kann sich gleich oder ähnlich oder in der Einheit mit einander seyn: der Mensch ist nicht Gott, Gott ist nicht der Mensch, Gott ist vielmehr des Menschen Schöpfer; indem aber andererseits die Einheit in dem Unterschiede ausgesagt wird in der Bestimmung der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, gehen die Unterschiede selbst wieder in die Einheit zurück; so ist der Unterschied hier nur das Negative der Einheit selbst. Es ist hierin der göttliche Zweck enthalten, welcher der göttliche Gedanke der Schöpfung des Menschen und kein anderer ist, als die ewige Offenbarung Gottes menschlich in sich darzustellen. Der Mensch ist kraft dieses seines unendlichen Ursprunges bestimmt, alle die ewigen Ideen in sich aufzunehmen, nach denen Gott in seiner Offenbarung die Welt geschaffen. Es ist somit in dem Begriff vom Stande der Unschuld dieß enthalten, daß der Mensch unter allen Creaturen der Idee Gottes und in dieser Idee aller göttlichen Wahrheit fähig ist. Um die wahre Bestimmung des Menschen also, seine Fähigkeiten und was ihm möglich ist zu erkennen, ist zunächst nicht auf das, was er durch sich geworden oder aus sich gemacht hat, sondern was er durch Gott ist und was Gott aus ihm gemacht hat, zu reflectiren. Ist er z. B. durch sich böse geworden und dadurch der Erkenntniß Gottes nicht mehr so mächtig, als er seiner Bestimmung nach ist, so ist doch diese Unfähigkeit nicht als seine göttliche Bestimmung zu betrachten, wie es Manche jetzt ansehen, als hätte Gott die wahre Erkenntniß seiner dem Menschen unmöglich gemacht. Was der Mensch sey, ist wahrhaft nur zu erkennen zunächst aus demjenigen, was Gott ist; die Anthropologie hat zu ihrer Voraussetzung die

Theologie; indem diese aber Gott als Schöpfer des Menschen begreift, ist hiemit die Gottähnlichkeit des Menschen begriffen und die unendliche Bestimmung des Menschen. Hier aber verräth sich zugleich das Abstracte dieser Lehre, indem hier die Bestimmung des Menschen nur als der göttliche Gedanke zu fassen ist, der nur als Möglichkeit, als Anlage in der Menschheit vorhanden ist, nicht aber das auch aussagt, was der Mensch durch sich selbst und so erst wirklich ist.

b. Es ist in dieser Lehre ausgesagt, was der Mensch an sich ist, mit der Abstraction von allem, was er für sich ist. Der Begriff vom Stande der Unschuld enthält wesentlich dieß, daß der Mensch das an sich vernünftige und freie Wesen ist. Jenes An-sich aber ist sein unmittelbares Seyn, nicht durch ihn selbst vermittelt, nicht für ihn selbst geworden, die Vernunft und Freiheit noch in der Identität mit der Nothwendigkeit und so die Möglichkeit nur aller Unterschiede des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen in sich enthaltend. Indem aber jenes An-sich-seyn diese Möglichkeit ist und die Macht aller Unterschiede, ist die Gottähnlichkeit des Menschen gleichsehr der Unterschied des Menschen von Gott und vom Thier. Der erstere ist die formelle Bestimmung des Menschen, eine Creatur Gottes zu seyn, und die concrete, der Idee Gottes fähig zu seyn, der andere die darin enthaltene Möglichkeit, das vernünftige und freie Wesen zu werden, welches zu werden dem Thier absolut unmöglich ist, weil es dieses nicht ist an sich, wie der Mensch. Welch eine Aehnlichkeit daher immer auch stattfinde zwischen dem eben geborenen Menschen und dem Thier; dieß unterscheidet ihn doch absolut vom Thier, daß er das an sich vernünftige und freie Wesen ist und es daher auch werden, sich selbst dazu machen kann. Es ist daher als eine ganz schlechte Vorstellung zu betrachten die Meinung, die Menschheit habe ursprünglich mit der Thierheit angefangen und sich erst mit der Zeit etwa aus einer Affenart zur Menschheit herangebildet. Denn wie die Cultur

auch den Menschen verändere, nicht blos in Ansehung seines geistigen Wesens, sondern auch in Ansehung seines leiblichen, und ob man wohl findet, daß durch Civilisation sich der Schädel und die Gesichtszüge gar sehr verändern, wie man bei manchen wilden Stämmen gefunden, wenn sie allmählich in die Cultur übergehen, so ist doch selbst in der tiefsten, selbst viehartigen Rohheit die menschliche Natur schon als angelegt, als Anlage oder an sich vorhanden, also dem Princip nach oder potentia schon vorhanden, wiewohl noch unentwickelt, und der Geist durch die niederen, thierischen Bestandtheile, welche die menschliche Natur selbst in ihrer höchsten Ausbildung nicht verliert, noch ganz überwältigt und niedergedrückt, was denn darauf geführt hat, diesen Zustand selbst nur als Degeneration, als Abweichung von dem ursprünglichen Zustande des Menschengeschlechts, nicht aber als den ursprünglichen selbst, anzusehen. Französische Philosophen behaupten sogar, daß der Mensch durch den Mangel aller Cultur wieder zur thierischen Natur zurückzukehren vermöge, und daß er etwa den Degen und den Haarbeutel nur abzulegen und auf allen Vieren zu kriechen hätte, um unter den Pavianen sofort selbst als ein solcher erscheinen zu können. Vielmehr eben dieß, daß er an sich der vernünftige und freie ist, macht, daß der Mensch selbst in seiner tiefsten Herabwürdigung und sittlichen Auflösung nicht zum Thier herab, sondern vielmehr stets nur unter das Thier herabsinkt. Ein Thier zu seyn oder zu werden, ist dem Menschen unmöglich, wohl aber, weniger zu werden als das Thier, weil er an sich mehr ist, als das Thier. Dieses hingegen hat keine Anlagen, über sich selbst hinauszukommen; es hat Instinct, angeborene oder unmittelbare Fertigkeiten, habitus, wie der Mensch auch in seinem thierähnlichen Leben hat, wie man denn findet, daß auch das eben geborene Kind schon saugen kann. Aber Vernunft und Freiheit beruhen nicht auf Instinct, sind keine Naturtriebe, und wie sie auch in dem Menschen abstract als Anlage oder Vermögen bestimmt seyn mögen,

so müssen sie selbst doch erst in vernünftiger, freier Weise erworben werden, sie müssen sich selbst erwerben, sie müssen werden, und sie können es in dem Menschen, weil er der an sich vernünftige und freie ist. Dieß nun, was er noch nicht ist durch sich, ist er durch Gott, und das ist die große Bedeutung oder der Begriff des Gedankens vom göttlichen Ebenbild. Vernunft und Freiheit, in ihrer Identität der Geist, liegt im Gemüth des Menschen verschlossen und verborgen, und darin besteht das ihm anerschaffene göttliche Ebenbild. Mit dieser Lehre ist die christliche Religion weit hinaus über die mancher Philosophen von den angeborenen Ideen. Die Wahrheit dieser Lehre ist die christliche vom anerschaffenen göttlichen Ebenbild. Aber in jener Lehre wird die Idee, der Geist noch in die natürliche Geburt versenkt, von ihm wird Natürliches prädicirt, da vielmehr der Geist wesentlich dieses ist, nur als der wiedergeborene, somit über die natürliche Geburt unendlich hinaus, zu seyn. Hiemit aber ist es zugleich die Bestimmung des Standes der Unschuld, als der abstracten Unmittelbarkeit und Ansichheit, nicht fixirt zu bestehen, sondern aufgehoben zu werden, wie die wesentliche Bestimmung des Geistes als Gemüth, aus der Concretion mit der Natürlichkeit heraus und zu sich selbst, zum Bewußtseyn zu kommen. Hiemit ist denn

c) die Gegenwart des göttlichen Ebenbildes nur die der Erinnerung. Die neuere Dogmatik, z. B. noch bei Knapp, bewegt sich in der Ungewißheit und Unbestimmtheit der entgegengesetzten Behauptung, für welche Vertheidiger in der Kirche zu finden sind, daß das göttliche Ebenbild verloren gegangen und daß es noch wirklich vorhanden sey, bleibt innerhalb dieses Widerspruchs stehen und weiß ihn nicht zu lösen. Schon in der alten Kirche war der Widerspruch; Epiphanius, der Häretisches und Kirchliches streng unterschied, verwirft des Origenes Meinung, das Ebenbild Gottes sey verloren gegangen, welches die Schrift nicht sage; es sey vielmehr zu lehren, das göttliche Eben-

bild sey geblieben in allen Menschen. Andere lehrten: das göttliche Ebenbild sey verloren gegangen, aber Trümmer und Funken (scintillula) davon hätten sich in allen Menschen erhalten. Mit solchen Meinungen bleibt man in der Vorstellung stehen, dergleichen das Verlorengehen, die Trümmer und Ueberbleibsel sind, und damit kommt man denn auch nicht über die Willkührlichkeit bloßer Annahmen hinaus. In der Vorstellung selbst noch bleibend muß man vielmehr beides sagen: das göttliche Ebenbild sey verloren gegangen und auch nicht; so zeigt sich das Bedürfniß des speculativen Begriffs, der allein der wahre Widerspruch gegen jene ist oder die Negation jener Negation. Die Wahrheit ist in der Bestimmung enthalten, daß die Gegenwart des göttlichen Ebenbildes nur die der Erinnerung ist; hiemit erst ist der Widerspruch wahrhaft aufgehoben. Wessen man nur sich erinnert, das ist allerdings nicht mehr gegenwärtig, und das Bewußtseyn zeigt in der Erinnerung selbst dieses an ihm selbst, daß es aus dem Unmittelbaren und An-sich-seyenden heraus, in die Vermittelung und Bestimmung, welche Negation ist, ein- und übergegangen ist. Es ist Reflexion in sich und somit Aufhebung des An-sich-seyns; so ist es nothwendig, daß das göttliche Ebenbild als ein verlorenes erscheint: denn im Bewußtseyn, in der Reflexion ist der Geist allerdings nicht mehr in dem Zustande, aus welchem er hergekommen und durch dessen Aufhebung er erst zur Reflexion selbst und zu sich selbst gekommen. Andererseits aber ist es eben nichts Anderes, als jenes An-sich-seyn selbst, welches nun auch zu seinem Für-sich-seyn gekommen, und welches in diesem aufgehoben, nicht verschwunden, sondern nur auf eine höhere Stufe erhoben ist; so zeigt sich allerdings noch die Gegenwart des göttlichen Ebenbildes in dem Bewußtseyn, und das An-sich-seyn des ersteren als ein solches, ohne welches es auch nicht zu diesem Für-sich-seyn kommen könnte. Es ist somit das an-sich-seyende göttliche Ebenbild, welches nur seine Form gewechselt und nur als Erinnerung noch im Bewußtseyn vorhan-

den und gegenwärtig ist. Es hat dieses dasselbe zu seiner nothwendigen Voraussetzung und als diese behauptet es im Bewußtseyn seine nothwendige Gegenwart. Für-sich-seyn als Wissen ist Denken; im Gemüth ist das göttliche Ebenbild weit mehr nur noch im Seyn, als im Denken. In dieser Erinnerung hingegen gegenwärtig, ist es zwar wohl ein negatives, denn es ist in diesem zweiten Daseyn ein anderes, als in seinem erstern; aber es ist zugleich ein positives, sofern es in sich selbst die wesentliche Bestimmung hat, durch Aufhebung seines ersteren Seyns nur in der Erinnerung noch zu existiren, und ist somit diese Erinnerung nicht eine leere, negative, sondern affirmative. Das blos kritische Erkennen bleibt bei der ersten Negation stehen: es behauptet, die Reflexion auf einen frühern Zustand der Unschuld des Menschen sey nichts als ein Gedankending, die reine Abstraction von dem jetzigen sündhaften Zustande des Menschen, und erdacht nur zu dem Zweck, damit man nicht sagen dürfte, in diesem seinem sündhaften Zustande habe Gott den Menschen erschaffen, oder das göttliche Ebenbild sey dasjenige, wonach er in diesem depravirten Zustande zu streben habe; so Schott in seiner Dogmatik bei aller Rechtgläubigkeit. Allerdings ist der Stand der Unschuld eine Abstraction, aber als solche ein wesentliches Moment des Begriffs und nicht ein zufälliger Gedanke, womit man es halten könnte, wie man will, nicht eine Vorstellung ohne Realität, sondern so nothwendig und gewiß, als das Bewußtseyn nur durch Aufhebung jenes Standes der Unschuld zu sich selber kommen kann, ja diese Aufhebung selber ist; und so muß vielmehr und kann eben so gut gesagt werden: erst daraus, daß der Mensch zur Aehnlichkeit mit Gott, dem Heiligen, ursprünglich geschaffen worden, kann erkannt werden und wird erkannt, daß er jetzt nicht nur der nicht heilige, sondern auch der unheilige ist oder sich im sündhaften Zustande befindet. Es hat somit das göttliche Ebenbild und die Lehre davon, als positive Wahrheit, ihren Grund in der Idee Gottes, des Heiligen, als Schöpfers

des Menschen. Sie ist somit ein in und mit aller Idee von Gott, wie in und mit aller Vernunft gegebener und nothwendiger Gedanke, ein solcher, der nicht an sich, sondern nur als sein Gegentheil ein unvernünftiger wäre. In der Erinnerung noch gegenwärtig, ist der Besitz des göttlichen Ebenbildes eine Thatsache, nämlich des Bewußtseyns; so ist es eine Geschichte, wie des einzelnen Menschen, so aller Menschen und Völker. Alle, selbst die, welche nicht im Bewußtseyn der göttlichen Offenbarung leben, wissen von einem Zustande, in welchem der Mensch sich noch in der vollkommensten Harmonie mit Gott und der Welt befand, wo er noch im ungetrübten und ungestörten Umgang mit Gott lebte und sein Leben auf dieser Erde ein frohes und seliges war. Die Dichter aller Zeiten und Völker haben von diesem paradiesischen Leben gesungen. Die Weisen aller Zeiten und Völker haben es als allgemeine Thatsache des Bewußtseyns erkannt. So hat das Bewußtseyn Gottes sich diese Thatsache auch in der Bibel objectiv gemacht. Aber auch da schon ist der primitive Stand der Unschuld nur noch in der Erinnerung und Tradition gegenwärtig; denn freilich in ihm selbst ist die Reflexion darüber unmöglich, da diese wesentlich nur die Aufhebung desselben ist. Vielmehr als Thatsache des Bewußtseyns ist es zum Bewußtseyn einer Thatsache *geworden*, und so denn die Wahrheit selbst mit mancherlei Vorstellungen umkleidet worden. Wie der primitive Zustand des Menschengeschlechts in der Mosaischen Urkunde beschrieben wird, steht die Erzählung weit über ähnlichen, wie bei Hesiod, Plato, Ovid; die Beschreibung hat eine speculative Grundlage und so die Wahrheit zu ihrem Grunde, beruht somit in göttlicher Offenbarung; nur daß man den wesentlichen Inhalt des Begriffs oder der Wahrheit von ihrer Einkleidung, Darstellung und Vorstellung noch zu unterscheiden hat. Die speculative Wahrheit ist auch (und nicht die äußerliche Ueberlieferung, etwa aus der biblischen Quelle) der Grund der Uebereinstimmung ähnlicher Traditionen bei andern Völkern mit der

bibliſchen: die Uebereinſtimmung iſt eine innere, nicht äußerliche; der Menſch iſt ſich weſentlich gleich in allen Völkern: es giebt an und für ſich nur Einen Menſchen. Es iſt die eine und ſelbige Idee von einem goldenen Weltalter, von einem ſeligen Kindesalter des Menſchengeſchlechts, die ſich überall nur nationell ausgebildet hat. Noch in der Schelling'ſchen Philoſophie wurde behauptet, die Sterblichkeit organiſcher Weſen könne nicht als urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen; der erſte Zuſtand der Menſchheit ſey der einer hohen Cultur geweſen, welche nur aus dem Unterricht höherer Naturen zu erklären ſey. (Vorleſ. über d. Meth. des acad. Stud. S. 167. und Philoſ. und Rel. S. 64.) Die Hegelſche Philoſophie hat das Verdienſt, dieſe Weiſe, nicht nur ein Seyn, ſondern auch eine Exiſtenz zu begreifen, berichtigt zu haben. (Vorleſungen über die Religionsphiloſ. 2te Ausg. I. S. 206 ff.) Der Zuſtand der Unmittelbarkeit, der ſich im Gemüth concentrirt, hat nun dieſe nothwendige Beſtimmung an ihm ſelbſt, daß ſich das Entgegengeſetzte darin noch beiſammen findet und von der Reflexion davon prädicirt werden kann. Der Menſch war da weder ſterblich noch unſterblich, d. h. ſowohl das Eine, als das Andere. Der primitive Zuſtand der Unſchuld iſt der vollkommenſte und der unvollkommenſte zugleich, wie es der Kindheitszuſtand des Menſchen und aller Völker mit ſich bringt: indem alles darin noch verſchloſſen liegt, mangelt ihm einerſeits die freie, ſelbſtändige Ausbildung, und iſt es andererſeits auch noch vor allen Verirrungen der Cultur und des Verſtandes bewahrt. In den gewöhnlichen Vorſtellungen, weil ſie in die Willkührlichkeit hinausgehen, wird leicht nur das Eine herausgenommen und übertrieben, weil die Erkenntniß der andern Seite fehlt, die in gleicher Möglichkeit darin vorhanden iſt. Indeß die Rabbinen und Kirchenväter unendlich viel von den großen, phyſikaliſchen und ſonſtigen gründlichen und gelehrten Kenntniſſen des erſten Menſchen zu ſagen wiſſen, iſt es andererſeits nicht zu verkennen, daß die bibliſche Urkunde ihn als leichtgläubig und leicht

verführbar vorstellt, was mit großer, gründlicher Gelehrsamkeit und Kritik nicht zu vereinigen ist. Ebenso ist es mit der moralischen Vollkommenheit, die, sofern die Sünde noch nicht war, wohl eine Vollkommenheit zu nennen, aber in Wahrheit doch erst als die erworbene, somit durch Uebung und Ueberwindung Werth hat, und eben damit, so lange sie an dem Bösen noch nicht den zu überwindenden Gegensatz hat, zugleich die Unvollkommenheit und Verdienstlosigkeit ist. Indem nun aber die ersten Menschen als leicht verführbar vorgestellt werden, zeigt sich ihre Vollkommenheit, an ihr selbst die Schwachheit zu seyn. Eben das ist von der ewigen Jugend, von der Unsterblichkeit zu sagen, wie auch von der Herrschaft über die Thiere. Der gottähnliche Mensch wird in dem allen als der Gott der Erde vorgestellt, er ist der Repräsentant Gottes, divini generis, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν aus Aratus, Apostelgesch. 17, 28. Es kann aber durch den Fall eben so sehr das Entgegengesetzte sich daraus entwickeln oder daran anknüpfen, welches zeigt, wie alle diese innern und äußern Vorzüge nicht absolut, sondern endlich sind und in dem selbstthätigen Erworbenseyn erst ihre Wahrheit und Vollkommenheit finden. Denn ist z. B. die Erkenntniß nicht wirklich, so ist das Erkenntnißvermögen eben so sehr viel, als wenig. Wird daher mit Recht der Stand der Unschuld des Menschen als die göttliche Bestimmung des Menschen begriffen, so wird doch nicht bei demjenigen allein, was Gott aus ihm gemacht, stehen zu bleiben seyn, sondern es ist der nothwendige Fortgang zugleich darin enthalten, daß der Mensch das, was Gott aus ihm gemacht, selbst aus sich mache, wie Anselmus sagt: rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem, sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere. Er muß das auch werden, was er an sich ist. Diese werdende Unmittelbarkeit hat ihr Ziel erreicht erst in der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes, in der Erneuerung zum göttlichen Ebenbild, welche die Vermittelung

des göttlichen Mittlers zu ihrer Bedingung, aber eben so sehr den Sündenfall und das Herausgehen aus dem Garten der Thiere zu ihrer Voraussetzung hat. Denn da erst sprach Gott: Siehe, Adam ist worden, wie unser einer, wissend das Gute und Böse. In dieser Beziehung hat auch Schiller, allerdings etwas ophitisch, den Sündenfall einen Riesenschritt der Menschheit genannt. Hierin ist denn der nothwendige Fortschritt enthalten aus der Lehre vom göttlichen Ebenbild in die vom Ursprunge des Bösen.

III. Vom Ursprunge des Bösen.

1. Die biblische Vorstellung. Ob zwar der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen, so lehrt doch die Bibel daneben

a. daß alle Menschen Sünder seyen und sich in einem Zustande befinden, wie er nicht seyn soll. Sie setzet bei allen Menschen so, wie sie von der Natur herkommen, die wirkliche Sünde voraus und beschreibt dieselbe gar mannigfaltig, z. B. Ephes. 4, 22. 1 Tim. 6, 5. 2 Petri 2, 19. Sie nennet diesen sündhaften Zustand Verderben, φθορά. Das N. T. befindet sich hiemit nicht nur in Uebereinstimmung mit dem A., z. B. Psalm 14, 3., wo es heißt: es sey keiner, der Gutes thue, auch nicht einer; Ps. 51, 7. Hiob 14, 4., vergl. Röm. 3, 9., sondern hat darin auch die Weisesten und die Dichter der vorchristlichen Zeit auf seiner Seite. Bei diesen heißt es nitimur in vetitum etc. und video meliora proboque, deteriora sequor etc. Socrates bezeichnet das moralische Uebel als eine bei allen, auch den gebildetsten Völkern, herrschende Krankheit, welche noch keinem Heilmittel gewichen, in Plato de republ. Diese Klage über die Herrschaft der Sünde geht durch alle Zeiten, und die Erklärung der Bibel über dieselbe, sofern sie die wirkliche Sünde ist, wird von allen Partheien der Ausleger anerkannt.

b. Sie enthält aber auch bestimmte Lehren über die Ursache und den Ursprung des moralischen Verderbens bei allen

erwachsenen Menschen. Indem sie das Uebergewicht der Sinnlichkeit als die Quelle desselben ansieht, findet sie den Hauptsitz des sittlichen Uebels im Körper: er ist der nächste Ursprung desselben nach Röm. 7, 5. 23. 6, 12 ff. Jac. 1, 13 f. Es wird von der Sünde gesagt: sie wohne in dem Menschen, und zwar in seinem Körper, ἐν τῇ σαρκί Röm. 6, 18., ἐν τοῖς μέλεσι V. 23., und der Apostel nennet daher oft das sittliche Verderben selber σάρξ und die nur darin lebenden σαρκικοί 7, 14, 8, 5., auch ψυχικοί 1 Cor. 2, 14. 7, 14, 8, 5. Jud. V. 19., ferner Matth. 26, 41. Joh. 3, 6. Gal. 6, 13. Ephes. 2, 3. Diese Ueberzeugung tritt auch nicht nur im A. T. hervor in dem Gebrauch der Wörter בָּשָׂר und σάρξ, wie 1 Mose 6, 12. 8, 22. Jes. 40, 6., sondern findet sich auch nicht selten in der Lehre der griechischen Weisen, eines Pythagoras, Plato, Aristoteles und der Stoiker, und so denn auch bei den griechischen Juden, Weish. 9, 15., und den früheren Kirchenvätern, Justinus M., Origenes, Augustinus, und an den Satz hatten auch die Gnostiker und Manichäer angeknüpft. Aber indem doch im N. T. der Leib nicht betrachtet wird außer der Seele und dem Geist, so wird die sinnliche Begierde, das Verlangen des Fleisches, wie Paulus es nennt, mehr nur als Reiz, als Veranlassung vorgestellt, daß das Verlangen des Geistes nicht durchdringen und der Mensch die gefaßten guten Vorsätze ausführen kann. Nach Paulus wird die Seele, das wollende und beschließende Princip, schwach, in dem Maaß als die leiblichen Triebe (παθήματα σαρκός) herrschen, so daß der Wille dann gegen eigene Einsichten und Vorsätze will und handelt, Gal. 5, 17. Der Apostel theilt somit gar nicht die Meinung, daß die Materie, der Körper, die Sinnlichkeit an sich böse sey, welche Meinung weder mit der Lehre der Pharisäer, noch auch mit der von einer Auferstehung des Fleisches zu vereinigen war; es ist in der Seele das Denken und Anstreben dessen, was des Fleisches ist (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς), Röm. 8, 5. 6., es ist ein Hang in ihr zu allem Verbotenen, dieser Hang hat

das Uebergewicht über die Vernunft und kommt von der Sinnlichkeit her, wird aber, was er ist, erst in der Seele, da ist er ἐπιθυμία σαρκὸς, prava libido, concupiscentia e corpore nata). Gal. 5, 16. 17., da streitet er wider den Geist (πνεύματι). Doch nicht nur die eigenen Gedanken des Menschen sind als der Ursprung des Bösen in der Bibel vorgestellt; sondern diese bösen Gedanken selbst werden von einem bösen Geist abgeleitet, Teufel, Satan genannt, einem ursprünglich gut und von Gott geschaffenen Engel, der nachher gefallen und bös geworden. Die von Gott verworfene Volkszählung ist dem David von einem bösen Geist eingegeben. 1 Chron. 21, 13. Durch ihn prüft Gott selbst die Treue und Standhaftigkeit, Hiob 1. u. ff. In den spätern Büchern der Juden, den Apocryphen, wird der Teufel ganz schon als ein menschenähnliches Wesen und als Urheber des Bösen vorgestellt. Sap. 2, 24. Bis zum Christenthum hin bildet sich diese Vorstellung vom Teufel und von den bösen Geistern, Dämonen, immer weiter aus und geht ausgebildet schon in das N. T. hinüber. Der Teufel ist der Gott dieser Welt. 2 Cor. 4, 4. Der Fürst dieser Welt. Joh. 12, 31. 14, 30. Er verfinstert den Verstand, verkehrt den Willen. Ephes. 2, 1. 2 Tim. 2, 26. Die Werke des Teufels zu zerstören ist Christus gekommen. Matth. 12, 29. 1 Joh. 3, 8.

c. Die Schrift geht aber noch weiter; sie bleibt nicht bei der Sündenmenge aller Erwachsenen, noch bei dem Sündenhange Aller stehen, so daß alle Stellen der Schrift allein von der wirklichen Sünde und Sündhaftigkeit zu erklären wären; sie stellt die herrschende Sünde auch in einem innern Zusammenhang mit der ersten Sünde dar; sie leitet sie von dem ersten Menschen ab; sie erklärt sie für eine angeborene, so daß der Mensch, auch ehe er noch zu Gedanken und Willen gekommen, als der Sündhafte, kraft der natürlichen Abstammung von Adam Verderbte zu betrachten sey. Auch in dieser Bestimmung hat die Schrift die Aussagen der größesten Weisen auf ihrer

Seite, ob sie gleich jenen historischen Nexus nicht kennen. Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (III. 15.) nennet das Uebel συγγενές. Plato erklärt im Meno die Kinder für nicht gut von Natur (φύσει) und spricht sehr ironisch über die entgegengesetzte Behauptung, als ob der Mensch nur durch Erziehung und schlechtes Beispiel verdorben würde. Auch Cicero erklärt das Verderben für angeboren. (Tusc. quaest. III. 1.) Im A. T. ist nun weiter keine bestimmte Rücksicht auf den Sündenfall des ersten Menschen, als in den spätern Büchern, wo die Sünde und der Tod in diesem Zusammenhange mit der ersten Sünde dargestellt wird, so Weish. 2, 23. 24. und Sir. 25, 32., und außer, daß doch der Mosaische Grundsatz war, daß Gott die Sünden der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied, wobei die eigene Verschuldung der Kinder offenbar nicht vorausgesetzt ist; aber in den Schriften der Talmudisten und Rabbinen ist sie die anhaltende Ueberlieferung, bis der Apostel Paulus sie in bestimmter Weise ausspricht. Die Hauptstellen sind Röm. 5, 12—14. und 1 Cor. 15, 21.22., wo er den Inhalt der ersteren kurz zusammenfassend wiederholt. Wobei es dem wesentlichen Sinne nach ganz gleichbedeutend ist, ob man in jener Stelle das ἐφ' .... ᾧ πάντες ἥμαρτον mit Augustinus durch in quo übersetzt und es auf Adam bezieht, oder mit Luther durch: dieweil. Nach diesen Stellen ist nicht nur der Adamitische Sündenfall der Anfang der Sünde, auf den ein allgemeiner Fortgang der Sünde folgt, sondern diese Folge wird auch als ein Causalnexus dargestellt, so daß es Adams Ungehorsam ist, der sich in jedem Menschen wiederholt. In diesem Nexus ist auch der Tod aller Menschen als Strafe der Sünde betrachtet, das allgemeine Sterben als Strafe der allgemeinen Sünde, gleichwie Adams Tod die ihm von Gott verkündigte Strafe für seine Uebertretung war. Für diese bestimmte Lehre der Schrift von dem natürlichen, kraft der Fortpflanzung vom ersten Menschen herab sich forterbenden Verderben, für welches die Bibel nur nicht auch den bestimmten Ausdruck der Erb-

sünde hat, aber dennoch den sehr bestimmten Sinn davon, hat man freilich oft auch Stellen angeführt, die nur von den wirklichen Sünden handeln und also nicht unmittelbar dahin gehören; aber sofern sie die Allgemeinheit der Sünde bezeichnen, gehören sie allerdings zu derselbigen Lehre: denn diese Allgemeinheit ist die wesentliche Bestimmung auch in dem Begriff der Erbsünde. Ebenso ist die Berechtigung nicht zu bezweifeln, womit man nun später diesen Begriff, dessen substanzieller Inhalt ein biblischer ist, näher bestimmt hat, und er ist es selbst, der sich in der Kirche nothwendig näher bestimmte, so daß mithin nicht alle kirchliche Bestimmungen als unwesentliche und dem Begriff äußerliche, sondern als aus ihm selbst hervorgegangen zu betrachten sind.

2. Die kirchliche Bestimmung. Wir unterscheiden hier a) die symbolische, b) die supernaturalistische und c) die rationalistische Darstellung.

A. Die symbolischen Bestimmungen der protestantischen Kirche in dem Dogma von der Erbsünde schließen sich wesentlich an die speculativen Erörterungen des Augustinus an: denn da erst, in dem Streit mit Pelagius, wurde das Dogma, bis dahin in der Kirche noch unbestimmt und in den Vorstellungen frei gelassen, auf eine bestimmte Weise fixirt und in der Vertheidigung der Schriftlehren von Augustinus auch schon auf den Begriff zurückgeführt. Dem gemäß stellet nun auch die Augsburger Confession, derselben Apologie, die Concordienformel und Luther in den Schmalkaldischen Artikeln der justitia originalis, der anerschaffenen Gerechtigkeit, welche das Ebenbild Gottes ist, das peccatum originale, als defectus justitiae originalis gegenüber, der Erbgerechtigkeit die Erbsünde, und beschreibt dieselbe nicht blos als Negation, als Mangel, sondern auch positiv als den Hang zum Bösen (concupiscentia) und lehrt

a. in Ansehung der Beschaffenheit desselben, diese vitiositas, corruptio sey, 1) universalis, gehe alle Menschen an, wie sie natürlich erzeugt und geboren sind. In dieser Bestim-

mung ist nur der allgemeine Satz enthalten, daß alle Menschen Sünder sind, und so konnte sie sich nur auf die wirklichen oder einzelnen Sünden beziehen; aber sie geht zugleich darüber hinaus, indem sie die allgemeine Sünde von der besondern und einzelnen unterscheidet, ohne sie jedoch dieser entgegenzusetzen. Die Erbsünde als Hang zum Bösen, als Sündhaftigkeit ist es vielmehr, welche als die allgemeine und als solche abstract in den einzelnen Sünden zum Vorschein und zur Wirklichkeit kommt. Mit der Allgemeinheit der Sünde ist aber nicht ausgesagt, daß der Mensch jetzt überhaupt nichts als sündigen könne und gar nichts Gutes thue, welches auch die Erlösung und Bekehrung unmöglich machen würde, sondern nur, daß er, so bleibend wie er ist von Natur, weder Glaube an Gott noch Freiheit des Willens habe, oder die Kraft, Gott zu lieben und das Gute zu thun, wie das der eben geborene Mensch hinreichend zeigt; dann aber auch, wenn er zum Bewußtseyn gelange, zunächst dem Hange zur Sünde folge, auch nie, selbst bei dem redlichsten Bestreben und wiedergeboren, davon absolut befreit werden könne: denn auch in dem Frommen und Wiedergeborenen bleibt der Hang zur Sünde, obgleich er nicht mehr herrscht, auch sie fallen daher noch oft in die Sünden der Schwachheit und Gebrechlichkeit. Diese Vitiosität ist nämlich 2) naturalis oder congenita, insita. Hierin schließt sich die kirchliche Theologie unmittelbar an die Schrift an, welche sagt φύσει seyen alle Menschen τέκνα ὀργῆς Ephes. 2, 3. Es ist hiemit gesagt, nicht von außen, nicht durch Nachahmung, Erziehung und Beispiel komme der Hang zum Bösen in den Menschen, sondern er sey dem Menschen angeboren, und dieser Ausdruck ist gleichfalls ganz biblisch, z. B. nach Ps. 58, 4. Tiefer genommen enthält der Ausdruck auch dieß, daß der Inhalt der Erbsünde eben nur das Natürliche ist und nicht das Geistige, in Beziehung aber auf die Natur des Menschen dieß, daß er mit dem Menschen zugleich entsteht, mit seiner Natur verflochten und durch keine Bemühung gänzlich zu

vertilgen ist, so daß der Mensch sich nur seiner Natur zu überlassen, sich gehen zu lassen braucht, wie er ist von Natur, um den Hang zum Bösen sofort in sich zu entwickeln. Gleichwohl verwahren sich die symbolischen Bücher, besonders die Concordienformel 3) gegen die Behauptung, daß diese Concupiscenz oder Vitiosität der Natur substantialis sey. Jenes war die Irrlehre des Flacius im sechzehnten Jahrhundert, welcher behauptete, peccatum originale ipsam esse hominis substantiam. Hiemit verwechselte er, was der Mensch an sich ist und was er von Natur ist; auch hat der Sohn Gottes, da er die menschliche Natur annahm, nicht die Erbsünde angenommen, sondern die Natur von der Herrschaft dieses Princips befreit. Die Concordienformel sagt dagegen: natura non ipsam hominis substantiam, sed aliquid, quod in natura aut substantia fixum inhaeret, denotat. p. 577. Die naturalis vitiositas ist dem Menschen nicht essentialis, so daß er ohne dieselbe gar nicht seyn oder gedacht werden könnte, wogegen schon der primitive Zustand der Unschuld spricht; dieser Hang ist nicht etwas für sich bestehendes, sondern in sofern zufälliges, und als solches mit der menschlichen Natur verflochtenes. Accidens, heißt es in der Concordienformel, est, quod non per se substitit, sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest, und so heißt es nun von dem peccatum originale, id cum natura et substantia hominis intime conjunctum esse et commixtum etc. Es ist also etwas, was sich an oder in und mit der menschlichen Natur fortpflanzt. In Beziehung nun

b) auf diese Fortpflanzung ist die natürliche Vitiosität 1) physica. Sie pflanzt sich, wie die menschliche Natur, so in und mit ihr fort von den Eltern auf die Kinder, und darin, daß das vitium haereditarium, so daß die Fortpflanzung selbst eine physische ist, entspricht es jenem Character der Universalität, den es hat. In ähnlicher Weise ist wohl auch sonst zu bemerken, daß nicht nur Leibliches, wie Gicht, Auszehrung, Nervenübel,

sondern auch Intellectuelles und Geistiges, Fehler und schlechte Neigungen, wie Talente und Tugenden, auch ohne Einwirkung des Beispiels und der Erziehung sich forterben von den Eltern auf die Kinder. Wie verschieden auch die Gegenstände seyen, auf welche der Hang zum Bösen sich wirft, oder Organisation und Temperament, er zeigt sich besonders in dem Uebergewicht der natürlichen, unmäßigen Triebe über Vernunft und Gewissen. Durch diese propagatio physica geht das peccatum originale bis auf den ersten Menschen zurück und ist von ihm über alle gekommen. Von ihm haben alle σάρκα oder σῶμα ἁμαρτίας καὶ θάνατον nach Joh. 3, 6. Anders ist es mit Jesu Christo gewesen, Luc. 1, 34. Hebr. 4, 15., in ihm ist der ursprüngliche Mensch wieder erschienen, der zweite Adam, 1 Cor. 15, 45. Die Fortpflanzung des Erbübels ist 2) moralis. Diese ist die That, die Einwilligung eines jeden in den angeerbten Hang zum Bösen, kraft welcher der natürliche Mensch in seiner Kindheit nicht zum Bewußtseyn erwacht, ohne mit seinem Willen sich das Böse zuzuziehen; er nimmt das auf dem Wege der Natur an ihn gekommene und so zunächst ihm nur mögliche Böse in seinen Willen auf und macht es hiedurch erst wirklich. So sind alle wirklichen, durch den Willen und die That gewirkten Sünden nur die Erscheinungen, nur die Verwirklichung der Erbsünde, und nur indem beides verwechselt und die Erbsünde als wirkliche Sünde betrachtet wird, da sie vielmehr nur die Möglichkeit und Disposition zu allen, wie auch der Hang dazu ist, der doch wohl selber nichts Gutes ist, kann der Ausdruck Erbsünde, wie noch von Knapp, getadelt werden aus dem Grunde, weil Sünde ja immer nur Handlung des Menschen sey. (II. S. 61.) Wenn daher moralisch die Erbsünde sich fortpflanzt auch durch Nachahmung böser Beispiele, so hat das böse Beispiel und die Nachahmung selbst in dem Hang zum Bösen ihren Grund. Als diese Sündhaftigkeit oder als dieser faule Fleck und dunkele Grund unserer Natur, worin jede Sünde haften kann, so daß einem

Menschen alles Böse möglich ist, ist das peccatum originale endlich 3) auch per se damnabile. Mit dem Erbübel pflanzt sich auch die Strafe fort, welche zunächst diese natürliche Strafe ist, so daß das Böse sich selbst bestraft, indem z. B. Sünden sich aus Sünden erzeugen. So wird auch der Tod als Strafe der Sünde betrachtet, nach der Schrift und in den symbolischen Büchern. Knapp will hier unterscheiden zwischen Strafe und Folge und sagt, der Tod aller Menschen sey nach der Schrift wohl Folge der ersten Sünde des ersten Menschen, aber nicht Strafe um seinetwillen, denn sie hätten bei seiner Sünde, um die er im eigentlichen Sinne gestraft worden, nichts verbrochen: allein diese Definition ist der Schrift fremd und auch an sich falsch, denn sie beruhet auf einer Trennung des ersten Menschen von allen, welche Trennung der Schrift widerspricht. (II. S. 52.) Es ist die bestimmte Lehre der Schrift und auch der protestantischen Kirche im Gegensatz gegen die römische Kirche, daß das peccatum originale ipsam peccati formam habe, selber Sünde oder an sich Böses sey, obgleich nicht aus dem Willen des Einzelnen entsprungen, sondern allgemeiner Art und ebenso auch allen zugerechnet werde, welche mit einander unter dem Fluch der Sünde stehen. Es ist dieß ein Elend, welches nur darum die Individuen trifft, weil es das ganze Menschengeschlecht angeht und die Natur des Menschen trifft. Deshalb lehret endlich das kirchlich-symbolische System

c) in Beziehung auf den Ursprung des Bösen, daß die angeerbte, wie die wirkliche Sünde aller Menschen, einen innern und wesentlichen, einen ursächlichen Nexus habe mit der Sünde Adams, und daß diese in jener allen Menschen zugerechnet werde. Die symbolischen Bücher drücken sich darüber reiner und würdiger aus, als die spätere Theologie, und theilen ganz und gar nicht die Missverständnisse dessen, was in einem durchaus einfachen, wahren und speculativen Sinne unter Imputation der Adamitischen Sünde zu verstehen ist. Unter dem Sündenfall

verstehen sie ganz einfach die erste Sünde des ersten Menschen, den Ungehorsam desselben; ob die Geschichtserzählung vom Sündenfall wahre Geschichte und wie sie zu verstehen sey, darüber bestimmen sie nichts und halten alles Grübeln darüber für unnütz; die besondere Beschaffenheit, die individuelle Natur der ersten Sünde, sofern dabei an die Schlange, an das Essen von der Frucht eines bestimmten Baumes, kurz an die Einkleidung des Gedankens oder der Idee zu denken ist, bringen sie gar nicht in Anschlag, und Melanchthon erklärt in der Apol. I. p. 52. ausdrücklich ein Ableiten der Erbsünde aus diesen Nebenumständen für kindisch; sondern es wird gesagt, die erste Sünde sey als solche der Anfang der Depravation des Menschengeschechts gewesen. Von der Zurechnung der Sünde Adams insonderheit hat Melanchthon in der Apologie die Vorstellung, daß er die göttliche Ungnade und den Tod für die Strafe hält, welche durch die erste Sünde über alle Menschen gekommen, aber diese Sünde durchaus nicht isolirt, daß er sie nicht, wie so Viele, für eine aliena culpa hält, und sagt peccatum originis non tantum esse imputationem, etwa so, daß die, denen sie zugerechnet würde, rein und gut wären, sondern in ipsa hominum natura caliginem et pravitatem esse.

b. Die supernaturalistische Ansicht. Sie ist weder bei der Bibel, noch bei den Symbolen stehen geblieben, obgleich sie beides vorgiebt, sondern hat durch allerlei Raisonnements neue Bestimmungen hinzugefügt, wobei sie sich nur gehütet hat, daß das Raisonniren nicht ein wahres und wirkliches Philosophiren geworden. Den speculativen Ideen fremd und abhold, welche der Erzählung vom Sündenfall im A. T. und den Folgerungen daraus im N. T. zum Grunde liegen, nimmt sie jene Erzählung als eine ganz äußerliche Geschichte, den Adam als einen isolirten Menschen, als einen Privatmann, und hat überhaupt eine mehr materielle und leibliche als geistige Ansicht des Sündenfalls. Der ältere Supernaturalismus, an Augustinus sich an-

schließend, war nicht so ideenlos: Gerhard nennt den Adam caput totius humani generis, Calov nennt ihn fons, caput et seminarium totius generis humani, der neuere Supernaturalismus hingegen nimmt ihn im Unterschiede von der menschlichen Natur überhaupt, die doch auch, wenn man dem Buchstaben der Geschichte folgen will, außer ihm und der Eva noch gar nicht existirte. Knapp widerlegt die Meinung derer, welche sagen, keiner von Adams Nachkommen würde haben sündigen können, wenn Adam sich bei seiner ursprünglichen Unschuld erhalten hätte. Diese Möglichkeit, lehrt er dagegen, würde geblieben seyn, wenn auch Adam damals nicht gefallen wäre. Es folgt also nicht, sagt er, daß gar kein Irrthum und keine Sünde und folglich auch keine Strafe der Sünde unter den Menschen jemals gewesen seyn würde, wenn die Stammeltern nicht gefallen wären. (II. S. 64.) Wie solch eine Lehre mit der der Bibel und Kirche zu vereinigen sey, ist schwer einzusehen, auch wenn man dabei nur die Möglichkeit zu sündigen im Auge hat: denn die Erbsünde ist eben nur diese Möglichkeit im Unterschiede von der wirklichen Sünde. Da nun Gott, sagt er, voraussah, daß Sünde unter den Menschen nicht verhindert werden könne, indem sie zwar Geschöpfe mit einer moralischen Natur, aber dabei eingeschränkte Wesen sind, so ward die Schuld und Strafwürdigkeit der Sünde bei Adams Nachkommen dadurch von Gott vermindert, daß er Adams Fall gestattete und es zuließ, daß dadurch eine gewisse, allgemeine Schwäche und Verderbniß des Menschengeschlechts entstand. Diese Lehre ist bestimmt gegen die biblische und kirchliche, indem sie die Sünde Adams als eine dem Menschengeschlecht fremde betrachtet und auf das Pelagianische hinauskommt: der Mensch würde gesündigt haben, auch wenn Adam nicht gefallen wäre. So lehrt auch Hahn in s. Dogm. S. 318.: obgleich nach der Lehre der Schrift das natürliche Verderben von dem ersten Menschen her die Sünde aller sey, so sey doch der Schrift fremd die Lehre, daß die Schuld

der Ureltern auch die Schuld der Nachkommen sey; auch er leugnet die Zurechnung der Adamitischen Sünde und will doch dabei noch rechtgläubig seyn. So auch Ernesti, Morus und Reinhard. Auch von dem eigentlichen Inhalt des Sündenfalls hat die neuere supernaturalistische Dogmatik eine ganz andere Ansicht gefaßt, als die der Bibel und Kirche ist. Nach Seiler, Morus, Reinhard, Doederlein, Knapp ist erst die Sinnlichkeit, der Körper angegriffen und vergiftet worden durch den Genuß der verbotenen Frucht, welche soll eine giftige, etwa Belladonna oder der Stechapfel, gewesen seyn, welche opiatisch wirkte und dem ersten Menschen auf die Nerven fiel, wodurch denn Leidenschaften und böse Begierden in der Seele erregt und dem Körper das Gift des Todes mitgetheilt wurde. So wäre denn die allgemeine Depravation und der Tod des Menschen nur eine natürliche Folge genossenen Giftes. (Knapp, II., S. 24 und 44.) Diese Vorstellung aber ist in Wahrheit ganz gegen den Sinn und die Absicht der Mosaischen Urkunde, welche nicht zeigen will, wie der Mensch dadurch, daß er ein sinnliches Wesen ist oder einen Körper hat, oder durch seine Leidensfähigkeit und Sterblichkeit das Böse zu thun gedrungen ward, sondern vielmehr, wie er dadurch erst, daß er das Böse und Verbotene that, dem Leiden und Tod unterworfen ward. Welch einen Gottes würdigen Sinn hätte es, einen Giftbaum zu pflanzen, dem Lebensbaum gegenüber, durch welchen der Körper des Menschen erhalten ward, nach Knapp, und daß nun durch den Genuß von der Frucht des erstern der Mensch sich den Magen verdorben und sein Nervensystem zerrüttet hätte? Solcher Ansicht kann man die Bemerkung Schleiermachers entgegensetzen: daß also wohl eine zur rechten Zeit angewendete Medizin die Erlösung überflüssig gemacht haben würde. (Glaubensl. I. S. 436.) In Wahrheit nicht darum wirkte der Genuß der verbotenen Frucht so verderblich, weil sie in sich giftig, sondern weil der Genuß derselben von Gott verboten war. Solchem Supernaturalismus tritt dann

c. nicht ohne Schein und Recht der Rationalismus gegenüber. Er erklärt zwar nicht die Erzählung vom Sündenfall für eine äußerliche, wirkliche Geschichte, sondern für einen Mythus, der aber auch ohne alle Idee und Wahrheit, gleichsam ein Roman ist, und aus leeren Einfällen und Dichtungen zusammengesetzt, höchstens der Geschichte des ersten Menschenpaars, nicht der Glaubenslehre angehört, nach Bretschneider (II. 59.). Er ist der Meinung, daß in dieser Erzählung auch Adam nur als diese Privatperson dasteht, der auf seine eigene Hand sündigt und dessen Sünde, wie schon Pelagius sagte, Niemandem geschadet hat, als ihm selbst. Alle Stellen des N. T. von dem herrschenden Verderben erklärt er nur von den wirklichen Sünden eines jeden. Nach Strauß hat der Gedanke von der Fortpflanzung des Verderbens, welches Adam durch den Fall sich zugezogen, soviel Empörendes für Gefühl und Vernunft, die Gebrechen dieser Theorie liegen für jeden unbefangenen Blick so offen da, daß sie zu allen Zeiten mit Recht bestritten worden. Er stellt sich unbedenklich auf die Seite der Pelagianer, Socinianer, Arminianer und selbst der Papisten, welche darin vernünftiger dachten, als ihre Gegner, daß sie auch das subjective Moment des Ausgehens vom freien Willen forderten. Er räumt die ganze Schrift- und Kirchenlehre schon durch die Erinnerung hinweg, daß Adam niemals auf einer Höhe stand, von welcher er herabfallen, nimals eine Vollkommenheit besaß, die er zu Grunde richten konnte. (Dogm. II. 52 ff.) Obgleich Bretschneider oft wiederholt, das göttliche Wesen kenneten wir nicht, so argumentirt er doch aus der Kenntniß göttlicher Eigenschaften gegen allen und jeden Zusammenhang der ersten Sünde mit der Sünde aller Menschen. Es lasse sich mit richtigen Begriffen von Gott nicht vereinigen, sagt er, daß Adam durch den Fall allein das göttliche Ebenbild verloren, das hieße also, daß er durch die erste Sünde die Sündenlosigkeit verloren, und daß er durch diese einzige Sünde die Erbsünde und die Strafe des Todes

und beides, Verderben und Strafe, auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt habe. Denn unmöglich wäre das gerecht und gütig, ein an sich wohl zu entschuldigendes Vergehen mit dem plötzlichen Verlust des göttlichen Ebenbildes und dem Tode zu bestrafen. Verdiente das erste Menschenpaar, das noch so ungeübt war in der Bekämpfung der Versuchung, eine so grausame Strafe? Verdiente eine beinahe kindische Nascherei, ein kindischer Vorwitz mit zeitlichem und ewigem Verderben bestraft zu werden? Auch sagt er geradezu aus seiner besondern Kenntniß Gottes, daß es ungerecht gewesen von Gott, eine solche Versuchung zu verhängen und so zu bestrafen; und gegen die supernaturalistische Meinung von dem Giftbaum sagt er, da lasse sich Gottes Gerechtigkeit und Güte gar nicht rechtfertigen, daß er den Giftbaum in die Nähe des ersten Menschenpaars setzte, da er doch vorher wußte, das ganze Geschlecht würde dadurch ins Verderben gestürzt werden. Könnte man den Vater rechtfertigen, der unter allerhand Spielsachen zur Uebung seinem Kinde auch ein Glas mit Vitriolöl oder eine Schachtel Arsenik gäbe, möchte er es auch noch so sehr vor Gefahr warnen? (II. 68.) Ebenso sagt auch Herr Wegscheider: Gott werde ja den Menschen, da er die verbotene Frucht eines Baumes genoß, nicht gestraft haben um solcher Kleinigkeit willen. Ist denn der menschliche Ungehorsam gegen Gott, die Uebertretung eines göttlichen Verbots eine Kleinigkeit? Mit solchen Aeußerungen befindet sich denn die Dogmatik auf einem Gebiet, auf welchem es schon dem, der Religion hat, nicht wohl seyn kann, und noch vielmehr dem, der da weiß, daß die Religion ihre Wahrheit nicht im Sinnlichen hat, sondern allein im Geiste.

3. Begriff vom Ursprung des Bösen. Um den Anfang des Bösen in der Einheit des Menschen mit Gott, als seinem Schöpfer, zu begreifen, muß von dieser Einheit des Menschen mit Gott, welche die Unschuld des Menschen ist, ausgegangen werden. Der Ausgangspunct der Schuld ist die Un-

schuld, ist die Einheit des Geschöpfs mit seinem Schöpfer. Die erste Aufhebung der unmittelbaren Einheit ist der Unterschied des Geschöpfes von seinem Schöpfer. Dieser Unterschied ist ein nothwendiger: er ist der Unterschied Gottes und des Menschen. Indem aber der Unterschied gesetzt ist, ist er nur das Negative der Einheit und hat somit diese selbst als dessen positive Bestimmung noch an ihm: durch den Unterschied des Menschen von Gott ist der Mensch nicht aus allem und jedem Verhältniß zu Gott herausgekommen; damit ist das Böse nicht geschehen. Aber schwierig wird die Erkenntniß des Anfangs vom Bösen eben dadurch, daß es nothwendig in dieser so noch vorhandenen Einheit des Menschen mit Gott entstanden, der Anfang des Bösen zugleich das Ende oder der Verlust des göttlichen Ebenbildes ist, wie denn auch die wahre Religion Gott nicht von allem und jedem Verhältniß zu diesem Entstehen des Bösen ausschließt, sondern die auf den Begriff sich stützende, also wahre Vorstellung hat, Gott habe sich das Entstehen des Bösen gefallen lassen, es nicht mit Gewalt unterdrückt oder verhindert. Es ist nun zunächst die Möglichkeit des Bösen, sodann die Wirklichkeit desselben und endlich es in der Schuld zu begreifen.

A. Für die Betrachtung der Frage: wie das Böse habe möglicher Weise entstehen können, kann

a. in der Geschichte der Standpunct genommen und gesagt werden, das Daseyn des Bösen an sich sey zum Daseyn des Bösen für den Menschen und er somit böse geworden. Die Antwort ist: es hat sich zugetragen, daß der Mensch durch das an sich daseyende Böse zum Bösen verführt wurde und so seine Unschuld einbüßte. Sein Verführer war ein böser Geist, etwa in Schlangengestalt; der Mensch war von Gott gut geschaffen und wäre gut geblieben, wenn der Verführer nicht gewesen wäre. Auch dieser war anfangs ein guter Geist, aber er ist es nicht geblieben; es ist geschehen, daß er von Gott abfiel, und was ihn zum Abfall verleitete, war sein Hochmuth u. s. w. Wie es

aber geschehen, was ihn zum Hochmuth verleitete und warum der Mensch die an ihn gekommene Verführung annahm, wird nicht gesagt und erklärt. Auf diesem Standpunct ist also wohl das Verderben der Welt da oder an sich im Daseyn; aber wie es aus dieser Unmittelbarkeit herauskam, und der Mensch es sich zuzog, da er doch noch in jener Einheit mit Gott stand, welche das Verhältniß des zum Ebenbilde des Schöpfers geschaffenen Geschöpfes war, bleibt unbegriffen.

b. Es kann für die Beantwortung der Frage das Bewußtseyn zum Standpunct genommen und gesagt werden: lediglich und allein im Bewußtseyn ist es dahin gekommen, daß der Mensch seine Unschuld verloren, daß er statt des Guten das Böse wählte. Indem der Mensch der Bewußtseyende ist oder geworden ist, unterscheidet er Recht und Unrecht, mit dieser Unterscheidung wird er fähig, das Böse zu thun, das Gute zu unterlassen. Diese Antwort setzt voraus, daß Recht und Unrecht, Gutes und Böses bereits sey. Sie sagt wohl, wie einer dazu kommt, seine Unschuld zu verlieren, aber nicht, worin das Schlechte davon liegt, und wo dieses Schlechte selbst ursprünglich herkommt, oder worin der Anfang des Bösen liegt. Um dieses zu begreifen, muß über das bereits vorausgesetzte Daseyn und Bewußtseyn des Bösen hinausgegangen, es muß vielmehr das Daseyn als solches, als Daseyn der Welt und Natur, und andererseits das Bewußtseyn des Menschen gleicher Weise ins Auge gefaßt werden. 1) Die Welt als Natur ist die bewußtlose, in dieser ihrer Bewußtlosigkeit nur daseyend, hat sie den Mangel der Vernunft und Freiheit. Das Mangelhafte aber ist kein sich Genügendes, die Natur mithin als solche hat ihre Bestimmung, das Genugsame zu seyn, noch nicht erreicht; in dem Mangel hat sie vielmehr den Trieb aus dem bloßen Daseyn heraus in das Bewußtseyn, und so erst als die innere Möglichkeit der Vernunft und Freiheit sich verwirklichend, hört die Natur auf, die nur daseyende zu seyn, sie wird die bewußtseyende. Aber hiemit

hat die Natur oder Welt aufgehört, Welt als solche zu seyn; sie ist vielmehr die Welt oder Natur 2) als Ichheit, als Menschheit. Die Welt und Natur nimmt der Mensch in sich auf, zunächst als einen Gedanken; das Natürliche, indem es das Bewußtseyn erreicht hat, ist nicht nur das Denkende, sondern auch das sich Denkende geworden, das sich von sich selbst Unterscheidende und sich in diesem Unterschiede auf sich selbst Beziehende. In diesem sich-selbst-Denken oder Wissen ist erst die Natur vollkommen bei sich, als bewußtseyende erst hat die Welt sich vollkommen erfaßt.

c. So ist nun zwar die Natur menschlich geworden, aber in dieser Menschwerdung der Natur hebt schon von ferne das Böse an. Zum Bewußtseyn gelangt ist die Natur, indem sie aus dem bloßen Daseyn heraus ist, auch aus der bloßen Nothwendigkeit heraus. Als die ihrer selbst sich bewußtseyende ist sie in die Sphäre der Freiheit eingetreten. Aber die bewußtseyende Natur ist sich nur ihrer selbst bewußt, sie hat keinen andern Gegenstand als sich selbst, sie ist als die sich denkende auch die nur sich wollende. Sich denkend, sich wollend hält das natürliche Wesen, das Ich, der im eigentlichen Sinne natürliche Mensch (hier begreifen wir, was die Schrift mit diesem schweren Ausdruck sagen will) oder die Mensch gewordene Natur fest an sich, es geht alles Streben nur darauf aus, Alles auf sich zu beziehen, sich zu Allem, Alles zu sich zu machen, Alles von sich, vom Ich abhängig zu machen. An diesen Punct gekommen, ist die Natur selbstsüchtige Natur geworden und zwar durch den Act der Freiheit. Aber hiemit ist die Natur, als Ichheit, auch in die Abhängigkeit ihrer von sich gekommen und hat eben damit jene Freiheit eingebüßt. Vernunft und Freiheit, in der Natur noch nur in ihrer Möglichkeit, sind in der Bewegung in die Wirklichkeit um ihre Wahrheit gekommen. Es ist vielmehr das Bedürfniß entstanden, daß das Ich oder die Natur des Ich von sich, vom Ich und der Ichheit und Selbstsucht befreit und erlöset werde.

Nicht also das Daseyn an sich, nicht die Welt und Natur, ebensowenig das Bewußtseyn, das Ich ist das Böse; aber in der Bewegung des Daseyns in das Bewußtseyn, oder auf diesem Wege liegt das Böse, und wenn es irgend in seinem Anfang zu finden ist, da muß es zu finden seyn, in diesem Naturwerden des Ich, in diesem Ichwerden der Natur, in diesem ausschließlichen Festhalten des Ich einzig und allein an sich selbst. Die Menschwerdung, die Ichwerdung der Natur ist zugleich das Egoistischwerden derselben, und dieser Egoismus der nothwendige Verlust der Unschuld und des göttlichen Ebenbildes. Es ist das In-sich-reflectiren des Daseyns in das Bewußtseyn, welches zugleich das Sich-in-sich-reflectiren des Daseyns als Bewußtseyn ist, und dieses Reflectiren in sich ein die Unschuld verlieren.

Sehen wir aber nun von diesem Puncte zurück auf den Zustand der Unschuld und auf das erste Moment in der Bewegung der Natur aus dem Daseyn in das Bewußtseyn, so zeigt sich 1) diese Bewegung als nothwendige Bestimmung des Bewußtseyns selbst. Das Denken des Bösen in seinem Unterschiede vom Guten, also auch das Denken des Guten in seinem Unterschiede vom Bösen, ist noch nicht das Böse selbst, aber es ist die Bedingung seines Entstehens. In der Unschuld als solcher ist dieser Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Recht und Unrecht noch nicht; er ist darin noch verborgen, noch nur in der Möglichkeit. Dieses nun, daß diese Unterschiedslosigkeit zu Grunde geht und der Mensch seine Unschuld verliert, so daß dieß Verlieren nicht zugleich sein Schuldigwerden ist, ist kein wahrer Verlust; der Verlust der Unschuld bis an diesen Punct ist vielmehr ein wahrer Gewinn; es ist das Nothwendige in der Bewegung; es muß der Mensch, der vorerst in seiner Unschuld ein bloßes Gemüthswesen ist, nothwendig weiter gehen, er muß ein verständiges, wollendes Wesen werden. Er ist alles bis dahin nur durch seinen Schöpfer, nichts durch sich: seine Bestimmung aber ist, selbst aus sich das zu machen, was er an sich ist, und dazu

nothwendig, die Unterschiedslosigkeit des Bösen und Guten aufzuheben. Den Uebergang in die Wirklichkeit des Bösen aus dem bloßen abstracten Gedanken des Bösen macht nun 2) die Vorstellung von dem Bösen, welches an sich im Daseyn ist. Dieß ist der Gedanke des bösen Gedankens oder die Vorstellung von dem abstract bösen Wesen, welches den Menschen verführte. Die neuere Theologie, die rationalistische, begnügt sich damit, den Teufel aus dem Parsismus herzuleiten; nach dem Exil findet man die Juden mit dem Gedanken des Ahriman in der Zendreligion bekannt geworden, und sie machen davon in ihren heiligen Büchern Gebrauch. Auch Strauß begnügt sich mit dieser oberflächlichen, historischen Nachweisung, wie wenn damit das Interesse der denkenden Vernunft an diesem Gedanken erledigt wäre. Die Vorstellung oder Hypostasirung des Teufels ist es aber gar nicht, wobei in der Dogmatik zu verweilen ist, sondern die Frage ist, welches die Gedanken sind, welche sich in dieser oder sonstiger beliebiger Weise hypostasirt haben. Die Vorstellung mag sich in mythologische oder auch symbolische Formen verlaufen, welche sie will; die Personification sich noch so poetisch oder frazzenhaft gestalten, so ist es schon psychologisch, noch mehr dogmatisch wichtig, dem Ursprung des Gedankens vom Teufel nachzuforschen und den wenn noch so geringen Gehalt der Wahrheit darin aufzusuchen. Dieser ist, daß der Mensch den subjectiven Gedanken des Bösen sich objectiv macht und ihm dadurch eine Macht vergönnt über sich selbst. Der Gedanke des Frommen oder der fromme Gedanke, das Gebet des Frommen, kann ihn, den bösen Gedanken, bezwingen und ihm alle Macht nehmen, so daß er der Ohnmächtige ist, nach der gewöhnlichen Vorstellung vom Teufel; seine Subjectivität wird in derselbigen Vorstellung darin ausgesagt, daß er böse Gedanken und Lüste in dem Innern des Menschen erregt, und ohne diese den Menschen mit aller seiner Aeußerlichkeit und Erscheinung nicht anführen könnte. Aber das Umschlagen des Gedankens des Bösen

in den bösen Gedanken selbst, ist das Satanische. Nicht das Denken des Teufels oder der Gedanke an ihn ist das Böse, sondern der Gedanke selbst der nicht nur böse, sondern auch der verführende. 3) Mittelst nun dieses verführenden bösen Gedankens ist und bleibt das Verhältniß des Menschen zu Gott in der Einheit beider nicht mehr blos auf Seiten des Menschen das des *Unterschiedes*, sondern der Unterschied selbst wird zum *Gegensatz*, zum *Widerspruch*, denn jene Bewegung der Natürlichkeit in die Ichheit geschieht in dem in der Einheit mit Gott stehenden Menschen; der Mensch wird nicht nur verführt, er läßt sich auch verführen, er williget mit seinem Willen in die Verführung ein; das Böse wird so als der erste Act seiner Freiheit seine eigene That, und das Böse ist nun wirklich geworden als der Widerspruch.

B. *Die Wirklichkeit des Bösen in seiner Entstehung.* Aus dem Bisherigen oder der reinen Reflexion auf den Menschen ergab sich schon, daß die Entstehung des Bösen sich durch die Aufnahme der Natur in das Bewußtseyn als nothwendig vorbereite; diese Entstehung des Bösen ist unumgänglich; d. h. wenn es entsteht, so kann es nur auf diesem Wege entstehen und geschehen. Es kommt nun darauf an, einzusehen, worin es wirklich wird und besteht, oder woran es seine Form hat. Diese ist die Entstehung des Widerspruchs, daß das Selbständige sey das Unabhängige. Die Wesenheit des Selbstes ist seine Selbständigkeit oder die Abhängigkeit seiner von sich. Die Entstehung des Widerspruchs nun, daß das Selbständige sey das absolut Unabhängige, ist die Entstehung des Bösen selbst. Was vorhergeht, ist die Einheit des Göttlichen und des Natürlichen, und der Unterschied beider im Gedanken; aber dieß ist nur der entfernte Anfang, die reine Abstraction und die Möglichkeit des Wirklichen. Aber so hat es an ihm selbst schon den Fortgang in dem thätigen Unterschied, und so ist er Entgegensetzung, Widerspruch. Er aber ist der innere Widerspruch, als der innere

ist er nicht an einem andern, sondern an sich selbst und für sich selbst. In seinem An-sich-seyn ist der Widerspruch noch nur der unmittelbare, der Widerspruch als solcher, im bloßen Daseyn. Dieses Daseyn ist nach seiner Unmittelbarkeit das Unorganische, dieses das noch Ununterschiedene, mit sich Identische, nur die Möglichkeit des Unterschiedes enthaltend; in den wirklichen Unterschied eingehend ist es das Elementarische. Die Elemente setzen sich, indem sie sich von einander unterscheiden, einander entgegen, und dieser Gegensatz wird der innere Widerspruch. In dem Kampf der Elemente mit sich selbst kommt das Böse, der innere Widerspruch, zunächst in unmittelbarer Weise zum Vorschein. Weiter aber das Mittelbare ist das Organische. So unmittelbar wie die Luft, das Wasser, existirt das Organische, der Fisch in dem Wasser, der Vogel in der Luft, nicht; sein Daseyn ist vielmehr das Negative des Elements, worin er ist. Durch diese Negativität, durch welche das Organische sich als Seyendes bedingt, zeigt sich die Mittelbarkeit desselben; es selbst erzeugt und erhält sich nur mittelst des Elements. Wenn es nun zum Widerspruch kommt im Organischen, wenn das Thier erkrankt, dann ist das eine oder andere seiner Organe in dem Unterschiede von den übrigen und dem ganzen Organismus in den Gegensatz getreten mit diesem, die Thätigkeit ist eine sich selbst zugleich entgegengesetzte. Der innere Unterschied des Organischen ist auch ein äußerer, ist der der Pflanze vom Thier, und was vorher im Elementarischen ein wüthendes Toben war, ist im Organischen ein selbstsüchtiges Streben und Leben. In der Bestimmung des Bewußtseyns ist der Widerspruch nicht mehr der physikalische, sondern moralische, das moralische Böse. Das Bewußtseyn ist ein vermitteltes, es hat zu seiner Voraussetzung das bloße Daseyn, zu seiner Vermittelung das Lebendigseyn. Aus dem Daseyn geht es mittelst des Lebendigseyns in das Bewußtseyn, oder mittelst des Lebens zum Denken über. In diesem Uebergange nun aus dem Daseyn in das Bewußtseyn haben wir das Böse und

dessen Entstehung dem Inhalte nach bereits gefunden. Das unmittelbare Daseyn schlägt um in ein anderes und es entsteht der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen, vorerst als nothwendiger Unterschied. Das Denken des sich selbst entgegengesetzten Guten und Bösen ist noch nicht das Böse, sondern erst das mit dem Denken sich identificirende Wollen des Bösen, dieß, daß der Gedanke des Bösen zum bösen Gedanken und hiemit zu einer Macht wird über den Willen. Erst als dieser das Böse Wollende ist der Mensch im Widerspruch mit sich. In dem Sich-durch-sich-selbst-bestimmen verhält der Denkende und Wollende sich frei; also das Wesen des mit dem Denken identischen Wollens ist die Freiheit selbst. Was bestimmt wird, ist ein nicht selbst Bestimmendes, dieß ist der Unterschied und noch nicht die wirkliche Freiheit; sie selbst ist an ihr selbst die Nothwendigkeit: es ist nothwendig, ja das Allernothwendigste, daß die Freiheit sey; aber diese Nothwendigkeit ist das Gesetz an sich, noch ganz ununterschieden von der Freiheit, die Freiheit rein in der Identität mit der Nothwendigkeit. Dieß ist der schon bezeichnete Stand der primitiven Unschuld und als solcher nur die Möglichkeit des Bösen. Das Böse nun wird wirklich, indem Freiheit und Nothwendigkeit oder Freiheit und Gesetz heraustreten aus dieser inneren Einheit und nun gegen einander sind, die Freiheit das sich vom Gesetz Unterscheidende, sich dem Gesetz Entgegensetzende wird. Dieß ist der Widerspruch der Freiheit und des Gesetzes, es ist der Widerspruch der Freiheit gegen das Gesetz, oder die dem Gesetz entgegen sich selbst bestimmende Freiheit, die sich als Unfreiheit verhaltende Freiheit. Das Bewußtseyn nun als die bloße Form und somit nur die Möglichkeit des Bösen hat dieß zu seinem Inhalt darin, daß es die sich selbst, d. h. dem Gesetz, widersprechende und widerstreitende Freiheit ist.

Was ist nun das Böse seiner wahren Wirklichkeit nach? Die bisherige Antwort darauf war im Allgemeinen: Es ist das Walten der Sinnenwelt in der Geisteswelt, das Uebergehen des

Sinnlichen in das Geistige, womit es, wie gezeigt worden, nur allzunatürlich zugeht. Das Sinnliche aber ist das Zeitliche und Räumliche, das Zeitliche ist das Nichtewige, das Räumliche ist das Nichtheilige: indem nun das Natürliche als das Sinnliche in den Geist eindringt und der Geist in seiner Willkühr es in sich zuläßt, wird das Nichtheilige zum Unheiligen, das Nichtewige zum Nichtigen; es macht sich somit vermittelst der freien Willkühr des Willens das Nichtige wirklich oder zum Wirklichen. Dieser Widerspruch ist das Böse an sich. Mit dem Entstehen des Bösen im Bewußtseyn tritt der Mensch in die Zeit- und Raumwelt ein, es entsteht ihm eine Sinnenwelt; die göttliche Welt, in der er an sich einheimisch war, verwandelt sich ihm in eine Raum- und Zeitwelt, die Raumwelt wird ihm zur Traumwelt, die Zeitwelt zur Leidwelt. Dadurch unterscheidet sich allerdings der Mensch vom Thier, daß dieses überhaupt keine Außenwelt hat, keine Vor-, Mit-, Nachwelt. Aber er hat andererseits auch die Macht, sich die göttliche Welt zu vernichten, zu vereiteln, zu etwas Eitlem und Nichtigem zu machen, und so das Wirkliche zu Nichts, das Nichts wo nicht wirklich, doch zu Etwas zu machen. Dieß ist die Natur des Bösen. Wie es die Natur des Guten ist und die Macht der Liebe, sich nicht nur zu offenbaren und mitzutheilen, sondern auch Lebensfülle und Seligkeit um sich her zu verbreiten, so geht hingegen das Böse, der Haß und die Lüge nur darauf aus, Alles zu Nichts und Nichts zu Allem zu machen, und eben diese aufgeblasene Leerheit, die hohle Nichtigkeit und das Unvermögen, sich reell und als ein Seyendes zu wissen, ist die Hölle des Lügengeistes, der als solcher immer zu seyn, wirklich zu seyn strebt, aber nimmer dazu gelangen kann, sondern durch den letzten Schatten des Seyns, der in allem Werden ist, immer nur außer sich erhalten wird. Es muß daher gesagt werden, daß das Böse an sich nicht wirklich *sey*, oder nicht *wirklich* sey, sondern immer nur im Werden begriffen ist, d. i. eben so sehr im Entstehen als im Vergehen;

darin ist es das Allerzeitlichste und Allerräumlichste, oder das Wesen, welches, indem es nicht im Begriffe zur Wahrheit des Seyns gelangen kann, hiemit das Unwesen ist. Es ist eben deshalb das Böse und dessen Ursprung so schwer zu begreifen. Das Wesen an sich hat logisch schon diese Zweideutigkeit, eben so sehr zum wahren Wesen zu werden im Begriff, als auf sich als Wesen beschränkt, das Unwesen zu seyn. Es geht daher in sich selbst nur darauf aus, Alles in sich zu verwandeln, Alles wahrhaft Seyende und Wesentliche in sich in das Unwesentliche zu verwandeln, es zu etwas blos Zeitlichem und Räumlichem zu machen. Denn dieß ist das eigentliche Element des Bösen, und das vom Bösen ergriffene Gute ist damit behaftet. Nicht Gott und die Seligen, sondern der Satan und die Verdammten leben lediglich im Raum und wirken lediglich in der Zeit; der Mensch aber kann auch aus beiden den Rückweg finden, und sich zum Ewigen und Heiligen erheben, wissen, daß er darin nicht seine wahre Heimath, sondern nur eine momentane Existenz hat, also Zeit und Raum nur als Momente an ihm und als ihm angelegte Fesseln wissen. Denn ein solches blos zeitlich und räumlich existirendes Seyn ist ein durch das Nichtseyn bedingtes und beschränktes, ist Seyn des Nichtseyn und Nichtseyn des Seyns. Das Böse ist daher, indem es in der Bewegung der Willkühr das Nichts zu Etwas, das Etwas zu Nichts oder zu nichte macht, das eigentliche Janein und Neinja, das Leugnen des Seyn, welches, sofern es nicht ohne das Wissen des Seyns ist, ein bloßes Lügen ist. Diese lügenhafte Existenz ist die des Bösen, es ist an sich nichts Wirkliches; das Wirkliche ist allein das Vernünftige und das Freie oder Heilige, das Böse ist an sich das Nichtige. Allein als dieses Nichtige ist es nur das Negative des Wirklichen, und so ist es denn keineswegs Nichts oder absolut nicht seyend, es ist vielmehr, und zwar ein positives selbst, sofern es nur an dem wahrhaft und wirklich Seyenden ist, oder an dem von Gott geschaffenen Menschen. Das Nicht-

seyn des Heiligen und Ewigen ist identisch mit dem Seyn des Nichtheiligen und Nichtewigen und so die Position in der Negation. Das also vielmehr ist die wahre oder vielmehr falsche und Alles verfälschende Natur des Bösen, alles Seyn an sich zu reißen und mit sich zu vergiften, und so wird allerdings Nichts zu Etwas, daß es das Seyende zu vernichten strebt und sich in seinen zerstörenden Wirkungen äußert. Das Nichtige kann sich nur an dem Seyenden propagiren, dieses vernichtend und verzehrend, erzeugt es, wie die wilde Flamme, nur neuen Tod und neuen Hunger statt der Befriedigung und Sättigung. So an dem Seyenden wirklich und wirksam, hat allerdings das an sich nichts seyende Unwesen des Bösen eine zwar nothdürftige, aber darum nichtsdestoweniger furchtbare und gräßliche Existenz. Der Irrthum also und die Lüge ist, wie der Haß und die Sünde, das Verfinsternde, und als solches ein Wirkliches, weil es wirkt, dem Wahren und Guten entgegenwirkt, und in dieser Entgegenwirkung ist es allerdings eine Macht oder Gewalt.

Es fragt sich hier noch: Was ist der Mensch an sich und von Natur, gut oder böse? Es muß beides wohl unterschieden werden, jenes An-sich und von Natur. An sich ist der Mensch von Gott und nicht anders als gut geschaffen, an sich ist er das vernünftige, freie Wesen. So ist er aber nicht, wie er von der Natur, sondern wie er vom Geiste hergekommen, als der Endliche von dem Unendlichen, in diesem selbst enthalten, und so die Möglichkeit alles Guten, d. h. unschuldig. Wird daher der Mensch, wie er an sich ist, gut genannt, so muß auch dieses sein Gutseyn nur als das Unschuldige bestimmt werden; es ist ein Gutseyn, welches auch nur noch an sich, nicht auch schon durch die That für sich geworden und sich als gut gesetzt hat. Auf diesem Uebergange von dem Ansich- zum Fürsichseyn, da es zunächst die Natur ist, die dann zum Bewußtseyn kommt, liegt deshalb das Böse und das Werden desselben, weil es nicht das an sich Vernünftige und Freie, d. i. das Geistige war, son-

dern desselben Gegentheil, das Natürliche. Deshalb nun muß ebenso nothwendig, wie, daß der Mensch von Natur gut, d. h. unschuldig war, gesagt werden, nicht gut sey der Mensch von Natur, wie er von der Natur herkommt, sich ihr unterworfen und hingegeben hat. Gut kann der Mensch nicht seyn von Natur oder durch die Natur, sondern allein durch den Geist, durch den freien Willen. Dieses erst, daß ich gut bin durch mich, durch meinen Willen, meine Freiheit, ist das wahrhafte Gutseyn, dieß, daß ich es bin nicht durch die Natur, sondern durch den Geist. Dem Bewußtseyn allein, nicht der Natur, gehört das Gutseyn an; denn es ist ein Werden in der Freiheit, ja der Freiheit selbst, mein Dabeiseyn, meine Thätigkeit gehört dazu. Es liegt daher die Antwort selbst schon in der Frage: ob der Mensch gut sey von Natur? In der Vorstellung redend können wir sagen: So wie er aus der Hand Gottes, nicht aber, wie er aus der Hand der Natur herkommt, ist der Mensch gut, d. h. unschuldig; wie er nur der Naturmensch ist, und nicht der Geistmensch ist, so ist er nicht gut; wie er als der unmittelbare ist, liegt der Geist noch in der Natur verschlossen, und so soll er nicht seyn, so ist er, wie er nicht seyn soll. In dieser Weise hängt sich das Böse ihm so unausbleiblich an, daß er sich nur so, wie er der natürliche Mensch ist, darf gehen lassen, um es an sich zu entwickeln; denn statt dem Geist sich der Natur überlassend, ist der Mensch der natürliche Mensch, und so kommt Böses zum Vorschein. Die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit des Herzens und Willens ist vielmehr das, dem entsagt werden muß, weil dieß Moment den Geist nicht frei macht und frei läßt, und er als dieser natürliche Geist noch nicht durch sich selbst gesetzt ist. Was er entwickelt, ist daher das natürliche Verderben; denn das Walten der Natur im Geiste wird nun das Umgekehrte und Entgegengesetzte von dem Walten des Geistes in der Natur, und dieß in das Bewußtseyn versetzt ist das Verkehrte, ist das Verderben des Menschen. Die Natürlichkeit ist nicht das, was

der Mensch seyn soll, sondern was er nicht seyn soll; was der Mensch seyn soll, ist in das Gebiet der Freiheit verlegt, diese aber ist Willkühr, wenn sie nur von ihrer formellen Seite zur Thätigkeit kommt, nicht in der Einheit mit dem ansichseyenden Guten bleibt, und dieses ist es, welches durch seinen freien Willen zum Für-sich-seyn oder Werden gelangt. Indem also der Mensch sowohl in seinem Daseyn und Geborenseyn zunächst von der Natur herkommt, als auch durch das Natürliche seines Bewußtseyns zu Falle kommt, ist die Nothwendigkeit vorhanden, daß er zum zweiten Male oder wiedergeboren werde, daß er nicht ein Kind der Natur nur sey, sondern ein Kind Gottes werde, daß er nicht im Reiche der Welt bleibe, sondern auch in das Reich Gottes komme. In der christlichen Kirche beginnt die Verselbstigung des Einzelnen mit seiner Entselbstigung, mit der Entsagung der Natürlichkeit; die Taufe zeigt an, daß der Mensch, so wie er nur der geborene und natürliche Mensch ist, Gott nicht genüge; jede Verrichtung der Taufhandlung also ist schon eine bestimmte Antwort auf die Frage, ob der Mensch von Natur gut sey oder nicht, und die das erste behaupten, können entweder die Handlung nicht mit gutem Gewissen verrichten, oder befinden sich mit sich selbst in einem bewußtlosen Widerspruch.

C. Die Schuld. Die Auflösung der unmittelbaren Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit oder der Freiheit mit dem Gesetz ist zugleich der Uebergang aus der Unschuld in die Schuld, aber zugleich, als die Möglichkeit des Verdienstes enthaltend, ein nothwendiger; das Unschuldigseyn ist noch kein sonderliches und gar kein Verdienst. In der ursprünglichen Unschuld des Gemüthes ist der Mensch nur der Nichtheilige, und indem er noch 1) diese Unschuld einbüßt, ohne damit noch eine Schuld sich zuzuziehen, bleibt er der nur Nichtheilige, er ist der vom Heiligen blos Verschiedene, aber er ist nicht der demselben Entgegengesetzte. Jetzt hingegen, da er 2) bei dem Uebergange aus der Unschuld in die Schuld als der Verständige und Freie

das Gesetz übertritt, welches zu befolgen ihm vorher ebenso möglich war, als es zu übertreten, und er sich so in den Gegensatz und Widerspruch setzt, hört er auf der nur Nichtheilige zu seyn, er wird der Unheilige, er setzt sich dem Heiligen entgegen, sein Thun ist Feindschaft gegen Gott. Die Folge ist die Entzweiung mit Gott und mit sich selbst. Das Aufhören der Unschuld ist also kein Gewinn mehr, sondern ein wahrer Verlust, es ist der Verlust des göttlichen Ebenbildes. In Bezug nun auf den Begriff ist die Vorstellung vorhanden, daß einerseits der Mensch, indem er sich zum Bösen verführen ließ, zu demselben verführt worden sey, und in diesem Verführtwerden die Unschuld einbüßte ohne seine Schuld, andererseits, daß der Mensch, indem er verführt wurde, sich verführen ließ und noch läßt, mithin, daß er darin sich als verständig und frei verhalten und sich die Schuld selbst zugezogen habe. Die Wahrheit dieser Vorstellung nun kann allein seyn der Begriff. Es ist nun dem Inhalt der Vorstellung gemäß zu unterscheiden

a. der Mensch *läßt sich verführen*. Es geschieht in der Bewegung 1) der Wahrnehmung. Das Empfinden zunächst ist als ein Bestimmtwerden Function nicht des Sinnes, sondern des Gemüthes, und als solches ein durch das mit dem Sinn identische Denken Bestimmtwerden, somit ist es nicht das Empfinden als solches, sondern das Wahrnehmen. Das Wahrgenommene, da es nicht ein nur Empfundenes, sondern auch Gedachtes ist, ist nicht immer ein Einzelnes, sondern zugleich das in seiner Einzelheit Allgemeine. Aber als wahrgenommen ist es und kann es nur seyn das Sinnliche, der Wahrnehmende hat als solcher nur das Sinnliche zu seinem Gegenstand. Das aber, was im Denken das Wahrgenommene, Sinnliche und Natürliche dem Bewußtseyn einbildet, ist die Einbildungskraft; kraft der Imagination kommt das Natürliche im Menschen zum Bewußtseyn. Die Sinnenwelt nun als solche hat keine Wirklichkeit, sondern ist nur deren Schein, die Erscheinung, die Erscheinungswelt; das

Wirkliche ist nicht das Sinnliche und dessen Bewegung, sondern das Vernünftige und dessen sich selbst Bestimmen, die Freiheit des Vernünftigen; aber das Vernünftige der Freiheit ist das Heilige, nicht die Welt in ihrer Sinnlichkeit, sondern Gott in seiner Heiligkeit ist das wirkliche Wesen, die Welt als Sinnenwesen nur der Schein des Wirklichen. Dem Menschen aber als Wahrnehmenden mitten in der Sinnenwelt ist das Wahre das Wirkliche, das Reinvernünftige als das Geistige, da er es nicht wahrnehmen kann, das Unwirkliche; indem er die Wirklichkeit der Erscheinungswelt behauptet, leugnet er die Wirklichkeit des Heiligen. Somit ist er im Wahrnehmen der, welcher sich verführen ließ, nicht der das heilige Wesen und die wahre Wirklichkeit Erkennende; er wendet sich ab und weg von Gott, er wendet der Sinnenwelt allein sich zu. Das Irren und sich Verirren hat seinen Anfang im Verstehen und Wahrnehmen. 2) Das Empfinden als Function des Gemüths, also in Beziehung auf das mit ihm identische Wollen und Selbstbestimmen, ist auch kein bloßes Empfinden mehr und kein bloßes Fühlen, es ist vielmehr ein Gelüsten; der empfindende Mensch, indem er als solcher der wollende ist, ist der gelüstende, was das Thier nicht zu seyn vermag. Aber in dem Menschen kommt das Natürliche, das Thierische auch zu Willen und erhält dadurch eine furchtbare Gewalt. Das Empfinden als dieses Gelüsten geht aus seiner Aeußerlichkeit aufs Gefühl, wird ein Innerliches, das Gefühl der Lust; von dem Wahrgenommenen, nach welchem den Menschen gelüstet, verspricht er sich einen Genuß. In der biblischen Tradition vom Sündenfall ist es ein Aeußerliches, welches ihm diesen Genuß, diese Lust verspricht; allein nicht durch das Aeußerliche und Sinnliche an sich, sondern durch das Für-ihn-seyn desselben, nicht durch das Natürliche an sich, sondern für ihn, oder durch das Natürliche seines Bewußtseyns wird er verführt; die Schlange am Baum muß reden, wenn veranlaßt werden soll, daß den Menschen nach der Frucht des Baumes gelüste; ohne das Denken des Verspro-

chenen, welches das Imaginiren ist, käme es nicht auch zu dem Gelüsten. Im Gelüsten zeigt sich also die Sinnenwelt, worin der Mensch lebt, als eine solche, welche allein für ihn, sofern er Lust daran hätte, eine wirkliche sey. Aber wie die Sinnenwelt, so ist auch die Sinnenlust nur der Schein des Wirklichen. Ihm aber, im Centrum seiner selbst, alles auf sich beziehend, in dieser seiner Ichheit, oder ihm, dem Egoisten, ist das, was nur den Schein der Wirklichkeit hat, das Wirkliche, und was ihm keine Sinnenlust verspricht und verschafft, das Göttliche und Heilige, ist ihm selbst in dem Gedanken daran das Unwirkliche; er wendet sich weg davon, fasset sich nur in sich selbst zusammen. 3) In dem Wahrnehmen kann Vernunft, in dem Lusthaben Freiheit seyn. Indem aber der Mensch die Wirklichkeit der Welt und Lust darein setzt, daß jene nur Sinnenwelt und diese Sinnenlust ist, werden Vernunft und Freiheit durch ihn selbst herabgesetzt; Vernunft und Freiheit müssen sich vielmehr ihm hergeben, Diener seines sinnlichen Genusses zu seyn. Vernunft und Freiheit aber in ihrer Einheit zeigen den Menschen in seiner Gottähnlichkeit; dieß also, daß Vernunft und Freiheit in ihrer Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit gelangen, ist als Verlust beider, wie als Verlust des göttlichen Ebenbildes vorgestellt. In Wahrheit aber bleiben sie nur in jener Möglichkeit und gelangen nur nicht zur Wirklichkeit. Der Begriff nun von der Beschaffenheit des Menschen in dieser Unterordnung der Vernunft und Freiheit unter die Wahrnehmung und Lust ist der Begriff des Sündenfalls, das Bewußtseyn aber davon zugleich die mit der Sünde identische Schuld. Also die Schuld, welche das Negative der Unschuld ist, zieht der Mensch sich selbst zu, indem er in der Sinnlichkeit der Sündhafte ist; nicht dieses, daß er das sinnliche Wesen ist, ist Schuld, so wenig als die Sinnenwelt außer ihm; sondern seine eigene Betrachtung und Behandlung derselben ist das Böse. Wird er also verführt, so ist es, weil er sich durch sich selbst dazu verführt oder sich verführen läßt, also

weil er bei diesem Verführtwerden sich activ verhält; die Schuld ist die seinige.

b. Der Mensch wird verführt. Die Schuld ist die Unschuld, aber diese als das Gegentheil ihrer selbst. Die Schuld ist das Negative der Unschuld; die Unschuld, wie schon dem Wort nach die Schuld, obgleich verborgen und nur der Möglichkeit nach, in ihr ist, hat diese ihre Negation an ihr selbst. Auch in der Schuld also ist noch die Unschuld enthalten, jedoch nur als Moment; nur als der Unschuldige kann einer schuldig werden, und keiner ist schuldig, der nicht unschuldig war. Diese Unschuld in der Schuld wird als das Verführtseyn vorgestellt, wie die Schuld in der Unschuld das Sich-verführen-lassen ist. Es ist somit Schuld und Unschuld nicht absolut außer einander, so daß sie ganz Selbständige wären und etwa die Schuldigen auf der einen, die Unschuldigen auf der andern Seite; sondern wir sind allzumal Sünder. Dieser Gedanke: die Schuld ist die Unschuld, hat die höchste Bedeutung für die ganze christliche Lehre in Bezug auf den Menschen, einerseits für die Lehre von der Sünde, andererseits die Lehre von der Erlösung. Dadurch nämlich, daß der Mensch sich verführen läßt, büßt er ein an seiner Vernunft und Freiheit; indem er so sich selbst die Schuld zuzieht, ist jene Einbuße der Vernunft und Freiheit seine eigene Schuld. Aber indem er zugleich verführt wird, mithin nicht, wie das abstract böse Wesen, sich blos activ verhält, sondern zugleich passiv, ist jene Einbuße nur ein Verlust an Vernunft und Freiheit, nicht der Verlust dieser selbst; er hat als der Schuldige eingebüßt am Geiste, aber nicht den Geist selbst eingebüßt, die Reinheit und Wahrheit der Vernunft ist nicht mehr vorhanden im Verstande, die Reinheit und Wahrheit der Freiheit ist nicht mehr vorhanden im Willen; aber nicht den Verstand und den Willen, und somit auch nicht die Persönlichkeit hat er verloren; er hat durch die Sünde nicht aufgehört, das persönliche Wesen zu seyn; dieses zeigt sich unmittelbar in dem Bewußtseyn der Sünde, welches die Schuld

ist. Und eben deshalb ist und bleibt ihm möglich, aus der Schuld zur Unschuld zurückzukehren. Darin nämlich, daß der Mensch zum Bösen verführt wird, zeigt sich die Schuld als ein ihm Fremdes, und nur darin als seine eigene, daß er sich verführen ließ, und zeigt somit an ihr selbst, daß sie ihm wieder fremd werden kann. Dieses aber ihm-sich-Zeigen der Schuld ist ein sich ihm offenbarendes Daseyn derselben und so ein Wissen der Schuld, so ist es

c. das Gewissen. Es ist das Bewußtseyn der Sünde oder die Schuld in der Identität des Verführtseyns und sich Verführenlassens. Diese Identität ist jetzt oder im Gewissen nicht mehr die unmittelbare, abstracte, sondern die durch Gutes und Böses vermittelte und so erst die wirkliche und concrete Identität. Das Gewissen ist nur in Wesen, welche des Guten und Bösen oder des Bösen und Guten wirklich theilhaftig, oder deren Unschuld die Schuld, deren Schuld die Unschuld enthält. Daher kann das Gewissen nur in den Menschen, der ein Sünder, oder in den Sünder, der ein Mensch ist, gesetzt werden: ohne Gewissen hingegen ist allein Christus und der Teufel.

1) In der absoluten Güte und Heiligkeit Gottes und ebenso auch in dem absolut guten und heiligen Menschen hat das Böse so wenig Macht, als über ihn: Gott und der mit Gott identische Mensch ist auch nicht der das Böse Bekämpfende, sondern es ewig Besiegende, noch ist es überhaupt für das gute Princip eine Bedingung seines Seyns oder gar ein Mitelement desselben, wie der Wahn im Pantheismus ist, noch gleich ewig mit Gott, welches der alte Dualismus ist, oder die Lehre von zwei gleich ewigen Grundwesen, Ormuzd und Ahriman. Das Böse ist vielmehr Entzweiung der Einheit; in Gott und dem Gottmenschen ist diese Entzweiung nicht; der Begriff von diesen setzt selber schon die Einheit voraus. Aber so wäre ja auch das Gute in Gott oder dem Gottmenschen nicht; allerdings nicht das Gute, welches dem Bösen gegenüber ist, wie in allen Menschen, die Sünder sind, aber dieß eben sagt die Idee der Hei-

ligkeit aus, nämlich daß das Gute derselben nicht das dem Bösen entgegengesetzte oder dasselbe als eine Macht sich gegenüber habende, sondern das absolut Gute sey. Dieses dem Bösen nicht gegenüber stehende Gute, welches mit der Heiligkeit identisch ist, wird daher nur in Gott gesetzt und allen Menschen abgesprochen, wenn Christus sagt: Niemand ist gut, denn der einige Gott. Marc. 10, 11. Aber auch nicht sich ausschließen wollte er von dieser göttlichen Heiligkeit, sondern durch die Worte: was nennst du mich gut, ließ er sich nur in den Gesichtspunct des Fragenden herab, der ihn nur für einen gewöhnlichen Menschen und Sünder hielt. Es ist dieß auch in der Vorstellung enthalten, daß das abstract böse Wesen selbst nicht ein neben Gott von Ewigkeit her bestehender, sondern von Gott geschaffener Geist sey, der nur mit der Zeit von Gott abfiel; auch in der Versuchungsgeschichte Christi ist diese Wahrheit anschaulich gemacht, daß nicht in Christum das Gewissen zu setzen sey, indem er sich wohl versuchen, aber nicht verführen ließ. Diese Unmöglichkeit des Sich-verführenlassens oder Einwilligens in die Verführung ist nicht die Gewissenlosigkeit Christi: denn diese setzt Gewissen voraus, sondern die absolute Gewissensfreiheit.

2) Eben so wenig kann Gewissen in den Teufel gesetzt werden: denn er wird nur als der Verführer vorgestellt, der aber nicht zugleich verführt *wird*. Das Verführende rein an und für sich genommen ist das Teuflische, weil es darauf ausgeht, die vorhandene Unschuld in die Schuld zu verwandeln, oder die in der Unschuld unmittelbar und abstract enthaltene Schuld aus jener hervorzulocken und wirklich zu machen. Die Vorstellung vom Teufel ist wesentlich dieser Gedanke eines solchen bösen Gedankens oder Geistes, der als solcher der verführende ist und nicht der verführte, dessen Schuld also nicht mit der Unschuld identisch, sondern der das Böse als solches, das abstract böse Wesen wäre, das Grundböse, welches Grund und Ursprung alles Bösen ist. Er ist das reine Abstractum von dem Bösen im

Guten, also ein solches Böses, welches nicht im Guten ist und nichts Gutes an ihm hat, nicht der Haß in der Liebe, sondern der Haß ohne alle Liebe. Indem aber nun dieß abstract böse oder verführende Wesen nur im Denken seyn und wirken, nur so verführen kann, daß es sich an Verstand und Willen wendet, wird es auch als persönlicher Geist bestimmt, und so ist er denn in seiner Verstandesmacht kein dummer Teufel, in seiner Willensmacht kein armer Teufel: er zieht vielmehr, als Verführung vorgestellt, d. h. in das Denken aufgenommen, Verstand und Willen auf seine Seite, so werden ihm denn beide selbst beigelegt.

3) Das Gewissen, welches weder in Gott, noch in den Teufel gesetzt werden kann, ist in dem Menschen das Wissen des Guten am Bösen und des Bösen am Guten, und ist nach dem Sündenfall der einzige Punct, von wo aus der Mensch das Land des Wahren und Guten, welches er im Unwahren und Bösen aus den Augen verlor, wieder entdecken kann. Im Gewissen erst ist es geschehen, daß sich ihm der göttliche Wille, der an und für sich diese Form nicht hatte, in die Form des Gesetzes verwandelte, daher er auch diese Form wieder abstreifen und der Mensch, vom Gesetz als solchem befreit, den göttlichen Willen als solchen wieder zu dem seinigen machen kann. In diesem allgemeinen Sinne ist Christus des Gesetzes Ende. Aber vom Gewissen als solchem geht in dem gefallenen Menschen alle Bekehrung und Befreiung aus. Das Gefühl der Reue ist wesentlich Wirkung des Gewissens im Menschen und enthält in gleicher Weise das Gefühl der Unmöglichkeit einer Rechtfertigung durch sich allein, also den unendlichen Vorwurf, als das Gefühl der Möglichkeit einer Entschuldigung, also der Versöhnung: durch beides erst wird die Entsündigung möglich. Jenes ist das Bewußtseyn der Schuld, dieses das Bewußtseyn der Unschuld oder die Ueberzeugung, daß er, wie er allein sich nicht rechtfertigen kann, so auch die Schuld nicht allein trage. Diejenigen, welche den Menschen zum absoluten Urheber des Bösen machen, ohne

Verführung, machen hiemit alle Rechtfertigung des gefallenen Menschen unmöglich. Dieß ist z. B. der Fall in der Kantischen Lehre vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur, welches ein rein subjectives, die unsittliche Grundmaxime ist, wodurch der Mensch zum alleinigen Urheber des Bösen gemacht, ja zum Satan selbst gemacht wird, eine Beschuldigung und Ungerechtigkeit, welche der Vernunft, wie der christlichen Religion widerspricht. Es ist vielmehr nach dieser das an sich seyende Böse, oder das Böse, welches an sich im Daseyn ist, welches den Menschen verführte, und der Mensch, der die Verführung annimmt oder sich verführen läßt. Diese Sünde, deren Bewußtseyn, die Schuld, im Gewissen enthalten ist, ist jetzt noch zu betrachten a) in ihrer Subjectivität, welches die wirkliche Sünde ist, b) in ihrer Objectivität, welches die Erbsünde ist, und c) in der Einheit beider, welches die Zurechnung des allgemeinen Verderbens ist.

a) Die subjective Sünde ist die persönliche eines Jeden in seiner Individualität. Sie ist dem Menschen natürlich, ja selber die menschlich gewordene Natur, aber darum doch nicht die menschliche Natur selbst; denn mehr als die Natur ist der Mensch, er ist eben so sehr ein Geist, und durch den Widerstreit gegen den Geist erst ist das Natürliche das Sündliche, nicht also das Natürliche schon an sich und eben darum auch nicht schon die menschliche Natur als solche sündlich. Es war das der Irrthum des Flacius, die Sünde sey, weil dem Menschen natürlich, deshalb ihm wesentlich, sey die Substanz des Menschen. Die symbolischen Bücher lehren dagegen richtig, die Sünde sey dem Menschen naturale, aber nicht essentiale, und Augustinus sagt deshalb auch gegen die Manichäer seiner Zeit, die Sünde sey an und für sich dem Menschen so fremd, daß sie ihm immer nur schaden könne. Wer lehrt, die Sünde sey das Wesen des Menschen, muß auch sagen, Gott habe die Sünde, wie den Menschen, geschaffen. Die menschliche Natur ist aber nur damit behaftet oder sündhaft, somit von der Sünde selbst noch wohl zu

unterscheiden. Durch den Fall ward die menschliche Natur nicht transformirt in eine andere Substanz, nicht transsubstanziirt, wie groß auch das dadurch in sie gekommene Verderben, oder wie sehr auch die Sünde anzusehen ist als der faule Fleck unserer Natur. Das Entgegengesetzte der Meinung von der Sünde, als der Substanz des Menschen, ist die oberflächliche Meinung derer, die sich damit begnügen, das Daseyn des Bösen in allen Menschen bloß vom Beispiel und der Erziehung abzuleiten, wobei sie ausdrücklich den Menschen als gut von Natur vorstellen und bloß verdorben werden lassen durch jene äußern Einflüsse. Allein der Mangel aller Erziehung und aller Beispiele würde gerade unfehlbar noch eher und mehr, als alle schlechte Erziehung und Beispiele, das Böse im Menschen zur Erscheinung bringen, er würde thierisch verwildern und so des Aeußersten fähig seyn, wie an den Caraiben und Menschenfressern zu sehen. Es giebt eben so sehr Verbrechen und Laster der Wildheit oder Verwilderung, wie der Cultur und Civilisation. Auch wäre zu fragen: wo denn der Grund des so allgemeinen schlechten Beispiels und der so verkehrten Erziehung selber liegen möchte, und wie der Mensch dazu komme, das ihm vorgehaltene Schlechte an Andern so begierig aufzufassen und nachzuahmen? Eine so allgemeine Erscheinung, wie das Böse in der menschlichen Natur, ist nicht aus dem Spiel bloß äußerlicher Umstände zu erklären, sie muß aus einer inwendigen Eigenheit des Wesens, an welchem sie sich ergiebt, stammen. Die ausgedehnte Verkehrtheit der Erziehung und Beispiele kann also im Wesentlichen nicht die Ursache, sondern selber nur Wirkung der innern Perversität seyn. Wäre die Sünde der menschlichen Natur nicht so natürlich, so würde das Böse von außen allein herkommend gar nicht in ihr haften. Dieß zwingt zugleich, in dem Begriff der Sünde nicht bei der einzelnen, subjectiven, persönlichen oder wirklichen stehen zu bleiben, welches die durch einen Jeden gewirkte ist, sondern sie auch

b) in ihrer Objectivität anzuerkennen, welches ihre All-

gemeinheit ist. Die wirkliche Sünde ist die der Person, die allgemeine ist die der Natur, der menschlichen Natur, und ist in der Kirche als Erbsünde vorgestellt. Sie ist die Sünde aller Menschen und Völker, die, welche sich der menschlichen Natur als solcher angehängt und bemächtigt hat, so daß, gleichwie der Mensch sich natürlich fortpflanzt, ebenso auch die Sünde sich an dieser Natur fortpflanzt. Die Erbsünde ist zunächst und an sich die Möglichkeit aller Sünden und so allerdings ein Abstractes. Aber sie ist eben hiemit zugleich eben das Mögliche, welches in der wirklichen Sünde sich verwirklicht, ohne welche Möglichkeit also auch diese Wirklichkeit nicht wäre. Die wirklichen Sünden sind gar nichts anderes, als nur die Erscheinungen und bestimmten, unendlich wechselnden Gestalten der allgemeinen und als solcher noch unbestimmten. Der Widerspruch gegen diese, oder das Nichtanerkennen der Erbsünde, hat meistens seinen Grund darin, daß man beide, die wirkliche und angeerbte Sünde als außer und neben einander seyend bestimmt; sie sind vielmehr wesentlich Eins und nur formal verschieden, sie verhalten sich zu einander, wie das Allgemeine, welches nicht ist ohne das Einzelne, und das Einzelne, welches nicht ist ohne Allgemeines zu seyn. Verschieden also von einander durch die eigenthümliche Gestalt, welche das Böse in ihnen annimmt, und sich darin einander übertreffend, können alle Menschen doch von sich mit gleicher Wahrheit sagen, daß sie allzumal Sünder seyen. Dieß ist der Begriff der objectiven Sünde oder der Erbsünde, obgleich nicht so wie die Natur durch Zeugung sich fortsetzt, nicht in physischer, sondern metaphysischer, d. i. intelligibler Weise die Sünde in und mit der Natur sich fortpflanzt, d. h. da, wo der natürlich erzeugte Mensch ist, da ist auch der Sünder, und in der sichern Voraussetzung, daß im ersten Erwachen des Bewußtseyns auch das Böse erwachen werde, wird mit Recht gesagt, es sey in und mit dem natürlich geborenen Menschen ein Sünder geboren, der geistig muß wiedergeboren werden: denn keiner wird geboren als ein

Christ, sondern vielmehr als ein Sünder. Der reine Ausdruck der als Erbsünde vorgestellten Allgemeinheit der Sünde ist also das Bekenntniß, daß wir alle von Natur Sünder sind: denn obgleich das eben geborene Kind noch nicht mit seinem eigenen Willen gesündigt, sich noch keiner wirklichen Sünde theilhaftig gemacht, so ist es doch in und mit seiner menschlichen Natur und noch von der Natur, und nicht vom Geiste herkommend, in die allgemeine Sündhaftigkeit verflochten, d. h. seine Natur ist eine solche, in der die wirkliche Sünde haften kann und wird. Wenn also David, Ps. 51, 7., sagt: siehe, ich bin aus sündlichem Saamen gezeugt und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, spricht er das nicht im Namen aller Menschen, und können wir also wohl sagen: unius hominis exemplum beweise nichts, habe nicht vim legis communis, wie Döderlein sagt? (Inst. II. p. 42.) So sagt auch Bretschneider: das Verbot, das Adam übertrat, gehörte nicht in die Reihe der Sittengesetze, und seine παραχοή war nur ein Factum. (S. 305.) Aber die Erbsünde ist nicht allein die mit der Geburt vorhandene Möglichkeit aller wirklichen Sünde, sondern auch die durchs ganze Leben bleibende, welche selbst durch die Wiedergeburt nicht ausgerottet wird: denn mit der Vergebung der Sünde oder damit, daß die Schuld der Sünde nicht angerechnet wird, ist nicht auch die Möglichkeit aller Sünden getilgt und aufgehoben. Es beruhet hierauf die Bestimmung der Erbsünde in der ältern Dogmatik als negativer und positiver. Als jene zeigt sie sich von der Geburt des Menschen an als defectus oder carentia justitiae originalis, d. h. so wie der Mensch nur von der Natur herkommt und der geborene ist, ist er, wie er nicht seyn soll, dem göttlichen Ebenbild, wozu er geschaffen ist, sehr unähnlich; es findet sich an der Stelle der justitia originalis das peccatum originale, die Sündhaftigkeit als eine solche Qualität der Natur, in der die Sünde haften kann. Es kann der Mensch von Natur oder als dieses bloße Naturwesen oder aus eigener Kraft Gott nicht er-

kennen und lieben. Positiv aber entwickelt sie sich in und mit dem Bewußtseyn als Hang zur Sünde, als Gelüsten nach dem Verbotenen, concupiscentia, nach welchem es von allen Menschen gilt: nitimur in vetitum, und wir mit Recht sagen: von Natur sind wir zu allen Sünden, Fehlern, Verbrechen und Missethaten weit geneigter und leichter zu bringen, als zu den entgegengesetzten Tugenden. Tief eingewurzelt und mit unserer ganzen Natur verflochten, nicht an und für sich nur im Sinnenschein und Sinnenreiz, nicht im Körper und in der Materie sitzt das Uebel, sondern in der Seele. Nicht auch blos in der Unwissenheit und dem Unverstand, so daß es durch Aufklärung allein zu vertreiben wäre, nicht auch blos in der Schwachheit und Gebrechlichkeit, so daß es durch sittliche Stärkung zu tilgen wäre, verräth sich die Vitiosität der menschlichen Natur; sondern es giebt auch Laster und Verbrechen, die mit der größesten Besonnenheit und Ueberlegung ausgeübt werden. Es giebt ein feines Gift, das sich in der Form von Kunst und Wissenschaft weiter verbreitet. Von dem besten und redlichsten Menschen hat man Bekenntnisse, wie diese: tief im Herzen stecke eine Sünde, welche selbst der redlichsten Bekämpfung nicht weichen wolle, es gebe eine so entschiedene Bösartigkeit der Natur, daß einer lächelnd sagen könne zu seinen Freunden: meine Freunde, es giebt keinen Freund; daß Kant sogar behaupten konnte: es sey im Unglück des vertrautesten Freundes noch etwas, was uns nicht ganz misfalle; keiner könne für andere, keiner für sich einstehen, daß er nicht in dieser und jener Lage fallen würde; jeder habe einen Preis, um den er sich hingebe ꝛc. Nur im Bewußtseyn und Anerkennen der objectiven und allgemeinen Sünde kann uns jede Sünde und Missethat, die von einem Menschen vollbracht wird, natürlich vorkommen, so daß wir uns gar nicht mehr wundern, daß Menschen dergleichen vollbringen, sondern höchstens nur noch bei ungeheuren Verbrechen, wie Vatermord, Blutschuld ꝛc., schaudern und zusammenfahren. Wir wissen, was einer von den

Menschen thut, dessen ist jeder fähig; in jedem Antonin steckt ein Nero oder Philipp II., und die furchtbarsten Verbrechen, die Einzelne begangen haben, sie sind zugleich Verbrechen der Menschheit; wir alle müssen uns ihrer schämen, wie denn auch geschichtlich jeder Tyrann und despotische Papst, wie dergleichen im Mittelalter waren, nicht blos für seine Person der Urheber aller seiner Missethaten, sondern zugleich das Product, ja die Quintessenz seines ganzen Zeitalters war. Dieß zeiget wohl, wie der Mensch im Bösen und Guten von sich sagen kann: homo sum, nihil humani a me alienum puto, und ebendieß muß zugleich mit dem größten Abscheu gegen die Sünde uns milde machen gegen jeglichen Sünder, und es ist sehr merkwürdig, daß eben der, der ohne Sünde war, die Schriftgelehrten und Pharisäer erst an diese Allgemeinheit der Sünde erinnern mußte bei ihren harten Urtheilen über die Ehebrecherin und jene Stolzen strafte mit den Worten: wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie. Joh. 8, 7. Leicht nun ist es wohl, die Sünde in ihrer Sub- und Objectivität anzuerkennen, aber schwieriger endlich

c) die Identität beider einzusehen. Diese ist in der alten Theologie als Zurechnung vorgestellt, und bestimmter als Imputation der Adamitischen oder ersten Sünde, ein Wort, das sich wohl in der heiligen Schrift nicht findet, dessen Inhalt oder Gedanke und Wahrheit aber ihr dennoch nicht fremd ist. Es wird gelehrt, die Folgen und Wirkungen der ersten Sünde hätten sich über das ganze Menschengeschlecht verbreitet. Sind hier die Folgen und Wirkungen der Sünde etwas von dieser selbst absolut Verschiedenes, so ist den unendlichen Zweifeln und Einwendungen des abstracten Verstandes das Feld geräumt, und diese sind unwiderleglich in der alten Dogmatik, die bei Adam als einer historischen Person stehen bleibt. Für den Begriff vom Ursprung des Bösen, der Fortpflanzung desselben und der Zurechnung der Sünde an alle Menschen, als Nachkommen des ersten, ist es von

so großer Wichtigkeit als Nothwendigkeit, 1) beide, den ersten Menschen und seine Nachkommen, nicht einander entgegenzusetzen. In der Vorstellung, auch in der biblischen, ist das unumgänglich. Aber Adam, wie es schon sein Name aussagt, ist der Mensch, der Mensch im Allgemeinen, der allgemeine Mensch. Wie er gefallen ist, so fällt noch jetzt ein jeder, nämlich durch den Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Schon Kant brachte bei der biblischen Erzählung vom Sündenfall den Spruch in Anwendung: mutato nomine de te narratur fabula. (Rel. innerh. der Gr. S. 45.) Wird dieß als der ideelle, substanzielle Inhalt jener biblischen Erzählung ins Auge gefaßt, so kommt es nicht weiter in Betracht, ob sie als Mythus, Poem, Philosophem, oder als wirkliche Geschichte anzusehen sey; die Wahrheit derselben ist gerechtfertigt im Bewußtseyn eines Jeden, und jene Untersuchungen gehören einem ganz andern Felde, als dem der Dogmatik an, können dieser vollkommen gleichgültig seyn. Der Vernunftinhalt, die der Religion wesentliche, von Paulus ausgesprochene Wahrheit ist, daß wir in Adam alle gesündiget haben. Eben daraus erläutert sich dann 2) auch der Zusammenhang unserer Sünde mit der seinigen, was im N. T. und der Kirchenlehre als Fortpflanzung der Adamitischen Sünde ausgesprochen ist. Jedes Vorurtheil dagegen befestigt sich in dem Gegensatz der fremden und eignen Sünde. Dieser Gegensatz ist aber gerade das, was in dem Bewußtseyn der Adamitischen Sünde als der eigenen, und der eigenen als der Adamitischen aufgehoben ist. Man sagt: die Erbsünde streite mit der Freiheit des Willens und bringe an diesen eine Nothwendigkeit, wodurch die Freiheit vernichtet werde. Schon mit der Willensfreiheit Adams streitet es, sagt Strauß, daß Gott denselben sollte gestraft haben dafür, daß er von seinem freien Willen Gebrauch machte, den Gott selbst ihn doch verliehen. Der freie Wille ist die Möglichkeit des Guten und Bösen; es war daher die Bestimmung zum Bösen kein Misbrauch seiner Freiheit. (II. S. 53.) Man kann es, sagt er S. 29, selbst

löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als geistlosen, unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subaltern, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebene gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben. — In diesem ganz rationalistischen Raisonnement ist die Freiheit mit der Willkühr verwechselt. Diese ist, daß ihr Böses und Gutes gleichgültig ist; das Gute vorziehend verhält sich der Mensch wahrhaft frei, das Böse thuend ist er ein Knecht der Sünde. Einen Grund soll Gott angeben; ist es nicht genug, daß Gott das Gebot oder Verbot ausspricht, und der Wille Gottes das zum Guten Hinlenkende, das vom Bösen Abschreckende ist? Ebenso nun ist auch noch jetzt die geschichtliche Nothwendigkeit zu sündigen nicht ein Zwang; es kann der Mensch auch anders thun, als er thut, wenn er will. Die Sündhaftigkeit ist von dieser Seite nur die Möglichkeit aller Sünde. Aber es kommt von der Seite der Natur, als der allgemeinmenschlichen, auch noch hinzu der Hang zur Sünde, und auch der ist die allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseyns. 3) Die Zurechnung der Sünde Adams als Schuld oder die Erbschuld. Wird Adam freilich als ein uns Fremder betrachtet, so streitet es allerdings mit allen Gedanken von Schuld und Zurechnung, daß einer um einer fremden Sünde willen gestraft werden sollte. Dieß ist aber ganz und gar nicht die Meinung der Kirchenlehre, sondern nur derer, die den ersten Menschen so isoliren und nicht die menschliche Natur selbst in ihm dargestellt finden. In der Schrift- und Kirchenlehre ist nun allerdings noch immer die Unterscheidung Adams von dem gesammten Menschengeschlecht; innerhalb dieser Vorstellung bleibt sie stehen; aber sie fühlt den Mangel dieser Vorstellung; denn so lange der erste Mensch noch ein anderer

ist, als die andern alle, kann immer noch die Frage seyn, wie ist seine Sünde die Sünde Aller. Die Schrift- und Kirchenlehre supplirt und corrigirt aber zugleich diesen Mangel; schon der Apostel Paulus, noch mehr der Kirchenvater Augustinus hilft dem Mangel der Vorstellung ab mittelst der andern von einer Erbschaft; in ihr ist es ausgesprochen, daß zwischen dem ersten Menschen und allen übrigen in Ansehung der Sünde kein wesentlicher Unterschied und sie auf dem genannten Wege von jenem an diese gekommen sey. Was so als einzelne Thatsache gesetzt war, ist durch die Vorstellung der Erbschaft in das allgemeine menschliche Leben zurückgenommen und hiemit die Fremdheit an jener getilgt. Allein wir können uns nicht verhehlen, daß auch diese Vorstellung von einer Erbschaft der Sünde, der Gedanke, daß diese auf dem Wege von jener an alle gekommen, eben nur eine Vorstellung und sie ebendamit noch den tausend Einreden und Zweifeln ausgesetzt sey, die man dagegen erheben kann, wie gegen jede Lehre, so lange sie nur noch im Element der Vorstellung verstirt; denn was berechtigt, den Begriff so, wie ein Hab und Gut oder wie ein sonstiges Vermächtniß vorzustellen, und den Act der Sünde, der dem Gebiet des Geistes und der Freiheit angehört, in so materieller Weise anzuschauen? So zeigt sich leicht eine neue Unangemessenheit an die Stelle der alten gesetzt, und es bleibt die Frage übrig: warum sind denn durch die Erbschaft oder durch ein Erbübel alle Nachkommen Adams angesteckt, warum müssen sie alle mittragen an seiner Schuld? Aus diesem Vorstellungskreise, in welchem die Lehre wissenschaftlich sich nicht abschließen kann, führt erst die begriffsmäßige Anerkennung heraus, daß weder einerseits von einem einzelnen Vorgang an einem Individuum, noch andererseits von der lautern Unschuld, an welche die Schuld nur von außen gekommen, die Rede seyn könne, sondern daß hier an das zu denken sey, was der Mensch überhaupt in seinem allgemeinen Wesen sey, und daß es nur dieses sey, was in jenem einzelnen und

erzählten Vorfall zur Vorstellung gebracht worden sey. Schon Augustinus, dieser tiefe, speculative Geist, bewegt sich fortwährend im reinen Begriff dieser Lehre, indem er sagt: er war wir, wir sind er (Nos omnes sumus ille unus), sein Ungehorsam gegen Gott ist der aller Menschen; nicht nur durch die natürliche Abstammung von ihm, sondern auch durch die Einstimmung, per consensionem, aller Menschen in die Sünde Adams wird seine Sünde zur unsrigen. So ist sie denn in gleicher Weise eine uns fremde und ist es nicht; dieß aber, daß die uns fremde zur unsrigen wird, ist der Begriff der Zurechnung selbst. Die menschliche Natur, sagt er, existirte nicht außer ihm, in und mit ihm also ist die menschliche Natur gefallen, und so ist seine Sünde nicht blos die seiner Person oder eines bestimmten Individuums, sondern aller, die seine Natur theilen oder von ihm abstammen. Es ist nur die abstracte Vorstellung, in der sich die kirchliche Lehre gar nicht befindet, welche die Gegner, einen Pelagius und Socinus, verleiten, das erste Menschenpaar, von welchem durch Fortpflanzung alle andern Menschen abstammen, zu isoliren, es gleichsam außer der Menschheit stehen zu lassen, in welcher unrichtigen Vorstellung jene dann sagen konnten: Adam habe mit seiner Vorstellung Niemand geschadet, als sich selbst: denn darin ist wohl Verstand, d. h. es kommt in jedem einzelnen Falle vor, ist nicht absolut unwahr, wo von verschiedenen, einzelnen sündhaften Thaten die Rede ist, die einer in bestimmter, eigenthümlicher Weise hervorbringt, die ihm allein angehören, für die er allein verantwortlich ist, aber keine Vernunft: denn wäre die Sünde nicht ihrer Möglichkeit nach in und mit der menschlichen Natur gesetzt und eine allgemeine Beschaffenheit unserer Natur geworden, so müßten wir selbst von jeder particulären und individuellen Sünde urtheilen, sie sey unmöglich gewesen: nur also auf dem Grunde dieser Allgemeinheit entsteht das Besondere und Eigenthümliche der Sünde eines Jeden, so wie auch andererseits dadurch, daß einer diese allgemeine, als eine ihm fremde, Sünde

zur seinigen, die Sünde der Natur zur Sünde der Person macht, seine Verantwortlichkeit nicht wegfällt: denn mitten in dieser allgemeinen Sündhaftigkeit ist sich ein Jeder zugleich der Kraft zum Widerstande bewußt, und ist also diese geschichtliche Nothwendigkeit des Sündigens, welche mit der Allgemeinheit desselben identisch ist, nicht ein Zwang, sondern eine Sache des freien Willens, und vorher nur der abstracte Zustand unbestimmter Möglichkeit und Sollicitation. So wenig also die subjective Sünde ist außer der objectiven, so wenig ist die objective außer der subjectiven, und diese Identität ist die Zurechnung der allgemeinen Sünde, an der ein Jeder Theil nimmt, auch ehe er sie noch durch seinen eigenen Willen zur seinigen machte. Denn wohl existirt die menschliche Natur ohne Persönlichkeit und nur als Individualität, wie in Kindern, welche noch keinen freien Willen haben zum Wählen zwischen gut und bös: aber sofern sie bereits der menschlichen Natur theilhaftig sind, liegt auch in ihnen der Keim der Sünde, der sich mit der sich entwickelnden Persönlichkeit unfehlbar auch entwickeln wird. In allen wirklichen Sünden aber, als Erscheinungen der angeerbten oder allgemeinen, wird einem Jeden die Sünde der menschlichen Natur oder die Sünde, die von dem ersten Menschen an bis auf den letzten zu einer Beschaffenheit unserer Natur geworden, zugerechnet; als allgemeine noch nicht seine eigene und so ihm fremde, hört sie auf, dieses zu seyn, indem er sie zu der seinigen macht.

Zweites Hauptstück.

Von der Erhaltung.

1. Biblische Lehre. Die Bibel schreibt Gott im Allgemeinen die Erhaltung der Welt zu, wie im A. T. Ps. 104, 8—30. 119, 89—91. 145, 15. 147, 9. 148, 5. 6. Im N. T. heißt er der Vater und ist als solcher der Erhalter der Welt nach Matth. 6, 26 ff. 10, 29. Joh. 5, 17. Apostelgesch. 14, 17. 17, 18. Es wird aber daselbst auch dem Sohn die Erhaltung der Welt bei-

gelegt und gesagt, durch ihn erhalte Gott als Vater die Welt. So Hebr. 1, 3.: er trägt alles durch sein allmächtiges Wort, was nach Bretschneider nur soviel heißt, als er erhalte Alles durch seinen Willen. Col. 1, 17. heißt es dann vom Sohn: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. Daß auch der Geist von der Erhaltung der Welt nicht ausgeschlossen ist, wurde schon in der Lehre von der Schöpfung bemerkt. Diese einfache Lehre ist nun auch

2. in der Kirche nie angefochten worden. Man sah von jeher die Erhaltungslehre als schon in der Schöpfungslehre mit enthalten an, daher denn auch in der Kirche von Augustinus gesagt ist: Gott könne sich nicht wie der Baumeister verhalten, der sich von dem Haus, das er gebaut hat, zurückzieht. Es sind dann keine weiteren Bestimmungen des Begriffs der göttlichen Welterhaltung hervorgetreten, wenn man nicht die Lehre der Scholastiker von einem concursus Dei dahin rechnen will, welche auch von Theologen der protestantischen Kirche, z. B. von Baumgarten, sehr subtil und ausführlich in die Dogmatik aufgenommen worden. In dieser Bestimmung, welche selbst eine ganz äußerliche ist, hat man das Verhältniß Gottes zur Welt und derselben Erhaltung als ein ganz äußerliches angenommen. Der concursus wurde auf die freien Handlungen der Menschen insonderheit bezogen und dabei der Kanon festgestellt: Deum concurrere ad materiale, non vero ad formale actionis. Man wollte damit den Antheil Gottes an den Sünden der Menschen negiren: er hat ihnen nur die Kraft zum Handeln gegeben, den Gebrauch und die Anwendung aber ihnen überlassen. Die neuern Theologen haben alle mehr oder weniger auf die Theorie vom Concursus Rücksicht genommen; es ist aber bei abstracten Bestimmungen geblieben.

3. Begriff des Dogma. Er ist zu entwickeln in seiner negativen, positiven und concreten Bestimmung.

A. Die negative Begriffsbestimmung. Die Welt-

schöpfung ist der Anfang der Welt, die Erhaltung der Fortgang und Fortbestand der Welt. Schon darin liegt, daß das Princip der Welt auch das an ihr sich fortwährend wirksam erweisende und sich bethätigende sey. Wie diese göttliche Erhaltung der Welt näher zu bestimmen sey, ist die Frage. Zu entfernen ist davon

a. die Vorstellung, daß die Erhaltung die Ewigkeit der Welt, oder auch nur die unendliche Dauer alles Einzelnen zu bedeuten habe. Denn dem widerspricht schon der Anfang und Ursprung der Welt; das Entstehen alles Einzelnen in ihr ist auch schon der Anfang seines Vergehens; eben darum ist und heißt es das Endliche, weil es in seinem Anfang schon die Anwartschaft auf sein Ende hat. Was entsteht, vergeht auch. Nach der Lehre der Schrift und Kirche vergeht die Welt, und das scheint ganz das Gegentheil ihrer Erhaltung zu seyn. Es kommt aber doch in dieser Behauptung des Untergangs der Welt, da er mit der Verwandelung und Apokatastase verbunden ist, die Behauptung der göttlichen Welterhaltung wieder hervor. Es ist somit beides, der Untergang der Welt, welcher auch der alles Einzelnen in ihr ist, oder die Eitelkeit der Creatur, und die göttliche Erhaltung der Welt zu behaupten, und zwar so, daß die Erhaltung der Welt keineswegs die Ewigkeit oder endlose Dauer der Welt ist.

b. Zu beseitigen von dieser Lehre ist ferner der Gedanke, daß es nicht sowohl die endliche, zeitliche und räumliche Welt sey, welche Gott erhalte, sondern nur sie, wie sie in Gott ist. Denn so bedarf sie offenbar keiner Erhaltung, so ist sie selbst nur betrachtet, wie sie ist in ihrer Unendlichkeit. Es ist vielmehr dabei nicht sowohl an die Weise ihres Seyns in Gott, als an ihr Fürsichseyn zu denken; denn dieß ist der Begriff der Welt selbst. Gott hat die Welt geschaffen, heißt: er hat ihr das Fürsichseyn verliehen, gewollt, daß etwas für sich sey, gewollt mit Einem Wort, daß etwas sey, was nicht Gott ist. So aber ist

sie die wirkliche, die geschaffene Welt, und von ihr nur kann die göttliche Erhaltung ausgesagt werden. Da jedoch die Welt in ihrem Fürsichseyn oder in ihrer Wirklichkeit und als geschaffene ein Verhältniß hat und behält zu Gott, sie für sich seyend zugleich für Gott ist, so kommt darin schon der Begriff der Welterhaltung hervor, daß sie für sich seyend nicht aufhört, für Gott zu seyn. Es sind aber mit dem Eintritt des Bösen in der Welt Kräfte vorhanden, welche am Untergang der Welt arbeiten, und ihnen entgegengesetzt ist die göttliche Erhaltung der Welt fortdauernd wirksam. Hat so der Begriff der Erhaltung auch eine Beziehung auf das Böse, so erhellet wohl, daß sie nicht kann seyn die Erhaltung der Welt in ihrer Unendlichkeit allein oder in Gott.

c. Bei der göttlichen Welterhaltung ist aber endlich auch nicht zu denken an ein passives nur-Erhaltenseyn selbst durch Gott. Die Schöpfung der Welt durch Gott hat selbst schon diese Bedeutung, daß sie die Kraft der Natur, die Thätigkeit der Welt war, sich fortan im Daseyn selbst zu erhalten, dieser Anfang einer schaffenden Bewegung zu seyn, die in sich fortdauert, sich in sich fortsetzt. Das nicht sich selbst Erhaltende in der Natur ist nur das in einem andern Enthaltene und von demselben Erhaltene. Solcher Art ist das blos Materielle, dem als der Materie die Form fehlt, in der es auf eine höhere Stufe erhoben ist. Der so noch ganz formlose Inhalt, wie ein Sandhaufen, durch den Wind zusammen und aus einander geweht, vermag sich nicht zu erhalten; er ragt als bloße Masse gleichsam über die Form hinaus, unterscheidet er sich in sich, so fällt er aus einander. So weder aus sich werdend, noch sich enthaltend, ist es auch nicht durch sich erhalten, sondern nur so, daß es als Unorganisches Inhalt eines Organischen wird. So nun wie das Unorganische im Organischen ist die Welt nicht das von Gott Erhaltene. Denn spricht man nur vom Weltorganismus, so ist damit schon angedeutet, daß die Welt die Kraft der Selbst-

erhaltung hat, indem organisch eins aus dem andern wird und erzeugt wird, und so auch die Kraft hat, sich zu erhalten und sein Daseyn fortzusetzen. Dem Organismus widerstrebt der Mechanismus in sofern gänzlich, als diesem nicht, wie jenem, die Kraft der Selbsterhaltung einwohnt und immanent ist. Des Organismus reale Möglichkeit ist der Keim, aus welchem jener sich selbst hervorführt, producirt, so daß er Product seiner selbst ist. Das Organische ist, wie aus, so auch in sich selbst, hält und schließt sich in und mit sich zusammen, so daß seine Unterscheidungen Glieder sind, von denen jedes durch das andere eben so sehr als durch sich selbst erhalten wird. Das Unorganische ist da als Inhalt des Organischen auf einer höhern Stufe und ist das Mittel nur, wodurch das Organische als Zweck sich vermittelt. Indem also die Welt in ihrer Totalität und Individualität als solch ein Organismus besteht, ist ihre Erhaltung nicht ein passives Erhaltenseyn, sondern ihr auch diese Kraft increirt, sich selbst zu erhalten und selbständig zu seyn. Das Fürsichseyn der Welt ist diese Kraft, auf sich selbst zu ruhen, die Kraft, vermöge welcher Lebendiges sich aus Lebendigem erzeugt und so die Gattung sich erhält. Und wenn die Schöpfung dieß Verleihen des Fürsichseyns ist an die Welt, so ist das Bestandhaben in diesem Fürsichseyn, als der Selbständigkeit der Welt, ihre Erhaltung, diese aber nicht so, daß sie darin alles Verhältniß zu Gott aufgebe, also nicht so, daß Gott sie erhielte ohne Theilnahme der Welt und ohne ihre Selbsterhaltung, noch auch so, daß sie sich selbst zu erhalten vermöchte ohne Gott.

B. Die positive Bestimmung. In dieser Bestimmung des Begriffs kommt

a. wie bei der Schöpfung, so auch bei deren Erhaltung das Substanzialitätsverhältniß in Betracht. Ein Verhältniß zwar ist es eigentlich nicht zu nennen, denn dazu gehören zwei, die sich zu einander verhalten. Hier aber ist vorausgesetzt, daß Gott und die Welt nicht verschieden sind, die Welt, sowohl der Natur als des Geistes, das sich entfaltende Leben Gottes selbst

ist, die endlich gestaltete Unendlichkeit, die Einheit des Denkens und der Ausdehnung, in welcher Identität der Naturzusammenhang und Naturlauf zusammenfällt mit der göttlichen Allmacht selbst. Dieß ist die pantheistische Lehre Spinoza's, welche so oft sich erneuert, als der Schöpfer von dem Geschöpf nicht unterschieden wird. Es wird damit auch in Bezug auf die Welterhaltung in dem Gedanken der Unmittelbarkeit stehen geblieben. Ist Gott von der Welt nicht verschieden, so ist die Erhaltung der Welt nichts weiter als ihre Selbsterhaltung, eine Erhaltung der Welt durch Gott aber nicht zugegeben. Es kommt aber diese Ansicht nothwendig auf den Widerspruch, entweder Gott selbst als den der Erhaltung bedürftigen zu setzen und als den wirklich sich selbst erhaltenden, oder die Erhaltung der Welt in jedem Sinn aufzugeben als einen ganz unstatthaften Gedanken. Jenes bringt der Begriff der Welterhaltung, dieses der Begriff des absoluten Wesens mit sich. Für den, dem es Ernst ist mit dem Begriff einer wirklichen Erhaltung der Welt, ist daher in der Substanzialitätsidee kein Verbleiben. Es folgt nun

b. das Causalitätsverhältniß. Darin ist allerdings Gott und die Welt unterschieden und so für den Begriff die Möglichkeit vorhanden, daß von einer Erhaltung der Welt durch Gott die Rede seyn kann. Gott ist die freie Ursach aller Dinge, und die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, Weisheit und Güte die Ursachen der Erhaltung der Welt. Verständig ist diese Betrachtung allerdings und dem Pantheismus darin genugsam ausgewichen. Die Selbständigkeit Gottes ist darin vollkommen anerkannt; aber so, daß seine Erhaltung der Welt nicht auch die Gottes vollkommen würdige ist. Gott hat der Welt einmal ihre Kräfte gegeben und damit ist sie fortan sich selbst überlassen; Gott, als der Erhalter, ist eigentlich als solcher nur der Schöpfer, die Erhaltung auf die Schöpfung beschränkt; die Welt hat sich zwar nicht selbst geschaffen, aber sie erhält sich selbst mittelst der ihr anerschaffenen Kräfte und Gesetze, und nur

in einzelnen Fällen der Störung der Weltordnung greift Gott noch nachträglich, verbessernd in den Natur- und Weltlauf ein; dieß ist dann die Vorstellung von einem Wunder. So ist in dieser Vorstellung Gott von der Welt nicht sowohl unterschieden, als geschieden, ihr gegenüber, eine mechanische Ansicht, welcher zufolge Gott die Welt als eine Maschine eingerichtet hat, die mit den in sie gelegten Kräften nichts weiter auszurichten vermag, als was der Gedanke des Urhebers war. Die verständige Naturbetrachtung, wenn sie sich mit der Religion verknüpft, kommt leicht zu dieser Ansicht, welche schon Goethe in ein ironisches Licht gestellt hat in den bekannten Versen:

Was wär' ein Gott, der nicht von Außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.

Aber schon Hieronymus hat aus dieser von Pelagius gegen Augustinus behaupteten Ansicht die Consequenz gezogen, daß Gott sich wohl nach der Schöpfung der Welt schlafen gelegt (dormitat igitur Deus). Diese Lehre ist dann in gleicher Weise für und gegen ein weiteres Eingreifen Gottes in den Weltmechanismus gebraucht worden und somit für und gegen die Lehre von Wundern, somit von dem Supernaturalismus und Rationalismus nur verschieden verwendet worden. Wenn dort der Mechanismus die Nachhülfe und Ausbesserung der Maschine, das freie Eingreifen des Urhebers wohl gestattete, ja nothwendig machte, so sollte dasselbe vielmehr nach der andern Ansicht unnöthig und überflüssig seyn, da Natur und Vernunft nach dem einzigen Schöpfungsact, welches ihr Ursprung war, sich vollkommen genügten, sich selbst schon zu erhalten wüßten. In beiden Beziehungen, auf das Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß, stellt sich die Wahrheit nur einseitig dar; das wahre Verhältniß Gottes zur Welt ist vielmehr in Bezug auf die Erhaltung der Welt

c. das der Immanenz; nicht einer solchen, welche die Transcendenz ausschlösse, aber auch nicht einer solchen Transcen-

denz, welche die Immanenz ausschließt. Im Substanzialitätsverhältniß ist Gott als Vater verkannt, ja vielmehr gar nicht anerkannt, ebenso im Causalitätsverhältniß der Sohn, indem es die Welt aus der Reflexion in Gott herausſetzt. Die Wahrheit ist in der Lehre von Gott als Geist des Vaters und Sohnes diese, daß er als der Geist in der Welt ist und wirkt und auch die stets fortwirkende Ursach ihrer Erhaltung ist. Darin ist also enthalten eben so sehr die Einheit, als der Unterschied in Bezug auf das Verhältniß der Welt zu Gott, wodurch die Welt zur mittelbaren Offenbarung Gottes wird. Wenn die Kraft, Allmacht, Allwissenheit Gottes keine nur gedachte, abstracte ist, so wird sie sich auch in der Welt thätig beweisen. Diese Beweisung der Kraft oder diese Thätigkeit zeigt unmittelbar die Gegenwart des göttlichen Wesens. In seiner Macht und Kraft ist und wirket Gott in der Welt. Aber obzwar Gott in der Welt zur Erhaltung der Welt thätig ist und ihr immanent, so ist und bleibt er doch für sie ein Jenseits, transcendent und darin von ihr verschieden. Als Princip ihres Daseyns und Bestandhabens hört Gott nicht auf, sich von der Welt ewig zu unterscheiden. In dieser Selbstunterscheidung Gottes von der Welt liegt erst die Möglichkeit, an ihn als den Erhalter der Welt zu glauben. In der abstracten Identität mit der Welt bestimmt, wäre die Erhaltung der Welt zugleich die Selbsterhaltung Gottes. Aber so in seinem absoluten Insichseyn oder Substanzseyn ist er unendlich darüber hinaus, der Erhaltung zu bedürfen oder der sich selbst erhaltende zu seyn; und er unterscheidet sich auch Anderes setzend, von diesem, welches die Welt ist, und erst in dieser Unterscheidung seiner selbst von der Welt steht Gott zu erkennen als der Alles in sich und durch sich erhaltende. Gegen die Welt, als an sich ohne Selbständigkeit, ist Gott das Substanzielle, und er allein, wie Princip seiner selbst, so auch Princip dieses ihm Andern, der Welt, und wie ihres Entstehens, so auch ihres Fortbestehens. Denn auch die Bewegung, kraft deren

die Welt sich selbst erhält, ist ursprünglich nicht ihr Werk oder Verdienst, geht nicht hervor aus der Welt, sondern aus Gott. Daß vielmehr die Welt vermag, sich selbst zu erhalten, ist jenseits ihrer, hat seinen Grund in Gott. Die blos äußerliche Betrachtung, wie auch die Naturforschung, wenn sie die zur Erhaltung der Welt wirksamen Kräfte für die der Welt eigenen Kräfte hält, hat darin nicht Unrecht; die Selbsterhaltung der Welt ist anzuerkennen; aber es hat die Welt nächst diesem Verhältniß zu sich auch ein Verhältniß zu Gott, und in diesem Verhältniß, welches das Feld der Religion ist, wird Gott auch als Princip der Selbsterhaltung der Welt erkannt. Diese Selbständigkeit und Selbsterhaltung der Welt ist doch noch zugleich ihr Gegentheil; das Entstehende ist auch das Vergehende, das Lebendige auch das Sterbende; so in seinem Entstehen sich selbst beziehend auf sein Vergehen, ist es das nur relativ Bestandhabende, und dieses anerkennend bezieht das Relative selbst sich auf das Absolute, als das Princip aller seiner Macht und Thätigkeit. Dieß ist das Seyn der Welt in Gott, daß er kraft seines Geistes in ihr ist und darin also ist auch die Welt die von Gott erhaltene.

C. Die concrete Bestimmung. Sie hat zum Gegenstand die Wahrheit und Nothwendigkeit, die Erhaltung der Welt durch sich und durch Gott so zu bekennen, daß sie nach beiden Seiten anerkannt wird. Die Hauptfrage ist hier: wie und wodurch erhält Gott die Welt? Es könnte darauf geantwortet werden:

a. in unmittelbarer Weise. Durch diese Vorstellung würde die Mitthätigkeit der Welt ausgeschlossen, überhaupt, wie im Pantheismus, Gott und Welt nicht gehörig unterschieden seyn. Die Vorstellung wehrt wohl das Pelagianische ab, daß Gott als der Erhalter nur im äußerlichen Verhältniß zur Welt stehe, aber sie hat auch keine Sicherheit in sich gegen das Pantheistische. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist wohl ein inneres, aber doch so, daß die Welt gegen ihn ein Anderes ist und bleibt. So als

ein Anderes als Gott ist sie nicht die unmittelbare Offenbarung seines Wesens, welches der Sohn Gottes ist im Verhältniß zum Vater, sondern die mittelbare Offenbarung Gottes. Gegen diesen Begriff würde es nothwendig streiten und damit unvereinbar seyn, die erhaltende Thätigkeit Gottes in der Welt als die unmittelbar wirksame zu setzen; es würde unvermeidlich seyn, die Welt- und Naturkräfte mit der Thätigkeit Gottes zu vermischen und zu verwechseln, wie in den Naturreligionen, besonders in der Bramanischen, geschieht. Würde aber durch die alleinige unmittelbare Wirksamkeit Gottes die der Welt ganz ausgelöscht, so wäre es mit der Wirksamkeit auch um die Wirklichkeit der Welt geschehen. Solche Erhaltung der Welt wäre vielmehr die Ertödtung der Welt und alles Lebens und Wirkens in ihr. Auch in dem Gedanken Gottes, als des allgemeinen Lebensprincips oder der Weltseele, ist, wie in der vormaligen Schellingschen Naturphilosophie, das Pantheistische nicht zu verkennen. In allen diesen Vorstellungen oder Anschauungen ist das göttliche Wesen selbst in die Welt der Erscheinung und des sinnlichen Daseyns herabgezogen, die Geistigkeit Gottes nicht in ihrer Reinheit anerkannt. Ob aber die Welt-erhaltende Thätigkeit Gottes auch nicht die unmittelbare ist, so ist die Welt doch im innern und wesentlichen Verhältniß zu Gott, und ihre Selbsterhaltung doch bedingt durch ihre Erhaltung durch Gott

b. in mittelbarer Weise oder vermittelst des Gesetzes. Dieß hat zunächst den Sinn, daß Gott der Welt, sowohl der Natur als des Geistes, das Gesetz gegeben habe, wie es schon die allgemeine Vorstellung ist, daß Gott der Urheber des Natur- wie des Denk- und Sittengesetzes sey, sodann, daß er diese Gesetze aufrecht und in Kraft erhält und mittelst ihrer die Welt erhält. Das Gesetz ist das in allem Wechsel und Untergang der Erscheinungen Bleibende, das Allgemeine; es ist ebenso auch das Nothwendige, ohne welches keine Creatur sich selbst zu erhalten vermöchte; in beiden Beziehungen aber ist es, wie das der Welt

immanente, so auch das wahrhaft supramundane, nicht durch die Welt selbst hervorgebrachte. So ist nun eben so sehr zu sagen: es ist die Welt, welche sich durch ihre Gesetze erhält, als: es ist Gott, der sie durch sein Gesetz erhält. Es kommt aber noch eine weitere Bestimmung hinzu, welche das Gesetz selbst nothwendig gemacht hat. Das Gesetz als solches ist nur zu begreifen als die entstandene Form seines ewigen, göttlichen Inhalts, daher man nicht sagen kann, das Gesetz in dieser bestimmten Form sey von Gott der Welt anerschaffen. So lange die Welt sich in der vollkommenen Einheit mit Gott erhielt, trug der göttliche Wille, den sie befolgte, noch nicht die Form des Gesetzes. Die Schöpfung hat sich aber in der Zeit getrennt von ihrem Princip und ist so zur Zeit- und Raumwelt, die Selbstmacht, die ihr verliehen war, zur Sebstsucht geworden; es ist in den Geschöpfen der Hang entstanden, sich von ihrem Princip loszumachen. Diesem Hange die Creatur überlassend müßte Gott die Vernichtung der Welt wollen; denn diese vermeinte Selbständigkeit der Welt ist der Begriff ihres Unterganges. Es ist aber mit Entstehung des Bösen weder die Natur, noch die Freiheit untergegangen, sondern beide sind nur nicht mehr, was sie waren, da die Welt sich noch in der unmittelbaren Einheit mit Gott befand. Durch die Gewalt des Bösen ist nur das unfreie und unvernünftige Princip mächtig geworden und auf beiden Wegen ist der Mensch auf dem Wege, dem Nichts wieder anheim zu fallen, aus welchem er geschaffen war. Konnte der seiner Schöpfung absolut und unbedingter Weise gegenwärtige Schöpfer die Welt, da sie von ihm sich zurückzog, dem Verderben preisgeben? In diesem Sinne frägt der Psalmist 89, 48.: warum willst du alle Menschen umsonst geschaffen haben? Der Welt Erhalter ist Gott darin, daß die ewige Weltordnung auch den Character des Gesetzes annahm, und also auch die Art und Weise bestimmt wurde, wie die Kräfte der Welt wirken sollten. Durch das als eine Schranke dem Bösen *gesetzte* Gesetz sollte verhindert

werden, daß die Kräfte der Welt, durch das Böse gegeneinander aufgeregt und empört, sich einander vernichteten. Der Wille Gottes, als solcher noch allgemein und unbestimmt, ist dem Bösen gegenüber der gesetzte, bestimmte, und in diesem Sinn, wie der Natur das Naturgesetz, so dem Menschen das Sittengesetz oder das Gesetz des Gewissens anerschaffen. So wie das Böse entstanden, ist das Gewissen die Stimme Gottes und hat das göttliche Wesen, als seinen Grund, nicht hinter sich zurückgelassen; durch das Gesetz wirket Gott selbst immerdar fort zur Erhaltung der Welt und es selbst ist keineswegs eine selbständige, von Gott absolut getrennte Macht; es weiset vielmehr beständig auf diesen seinen Ursprung zurück; in dem Gewissensgesetz z. B. hört der Mensch nicht blos sich, sondern zugleich noch einen Andern, und es wäre der größte Irrthum, zu meinen, darum, weil es in ihm, sey es auch aus ihm. Die Gesetze also, wie sie in der Natur sowohl, als dem Geiste, sich und ihr Princip, Gott, offenbaren, sind die erhaltenden Mächte. Als den Erhalter der Welt offenbart sich Gott durch das Weltgesetz dann auch so, daß das Bewußtseyn des Gesetzes und die Erkenntniß von dem Grunde, aus welchem es hervorgegangen, entsteht, und in dieser Beziehung sind Männer, wie Solon, Lycurg, Moses, wesentlich zur Erhaltung der Welt thätig gewesen. Noch mehr aber ist endlich

c. das Bewußtseyn Gottes selbst oder die Religion die göttliche Welterhaltung. In der Einheit seines unmittelbaren und mittelbaren Daseyns und Wirkens in der Welt ist Gott als Geist der Erhalter der Welt erst in dem Bewußtseyn seines Wesens und Gesetzes, in der Religion erst dafür erkannt und mitten in der Vergänglichkeit aller Dinge sie somit das, wodurch Gott die Welt erhält. Des Bewußtseyns fähig aber ist allein der Mensch; so ist die Erhaltung der Menschheit zugleich die Erhaltung der Welt. Diese Welt des Bewußtseyns Gottes ist das gegen das Bewußtseyn ihrer selbst als Welt Andere, die andere Welt, die Welt oder das Reich Gottes. Durch seine Gemeinde

erhält Gott die Welt, wie es schon in der Schrift gesagt ist, um der Frommen und Gerechten willen läßt er die Welt nicht untergehen; dieß geschieht dadurch, daß er das Bewußtseyn seiner in der Welt nicht untergehen läßt. Die Gemeinde Gottes, nur in diesem Bewußtseyn lebend, geht daher beständig darauf aus, die Welt in sich, in das Reich Gottes zu verwandeln, und sie so der Erhaltung durch Gott im Wissen dieser Erhaltung theilhaftig zu machen. Die Geschichte der Religion ist daher die Geschichte der göttlichen Welterhaltung. Die Geschichte der Religion ist die Geschichte des Lebens Gottes und seiner Offenbarung in der Menschheit. Indem er in seiner Offenbarung oder als Sohn zu allen Zeiten sich der menschlichen Natur annahm und sie in der Fülle der Zeit selbst annahm, heißt er servator mundi (*σωτὴρ τοῦ κόσμου* wie Joh. 4, 42. und 1 Tim. 4, 10.). Gott in seiner Offenbarung, in Christi Person Mensch geworden, ist, wie der Schöpfer, so auch der Erhalter der Welt. Die Wahrheit aber der Lehre von der göttlichen Weltschöpfung und Welterhaltung ist die von der göttlichen Vorsehung.

Drittes Hauptstück.

Von der göttlichen Vorsehung.

1. Die Bibel ist reich an Stellen, welche den bestimmtesten, zweifelsfreiesten Glauben enthalten an eine göttliche Regierung der Welt. Gott leitet die Schicksale der Menschen und Völker nach seinem Gedanken und Willen, Ps. 90, 3. 104, 29 ff. Hiob 5, 18. Jerem. 18, 7. 8. Luc. 1, 51. Phil. 2, 27., die allgemeinen Weltbegebenheiten Ps. 16, 4. Matth. 6, 31. Apostelgesch. 17, 25. 1 Cor. 12, 6., befördert oder hindert die Erfolge menschlicher Handlungen Ps. 2, 1—4. 37, 14 ff. Hiob 5, 12 f. Röm. 1, 10. Jac. 4, 13 ff., sorget selbst für die Thiere, Psalm 104, 10 ff. Matth. 10, 29. 6, 25 ff. Apostelgesch. 14, 17., um wieviel mehr für den Menschen Matth. 6, 25 ff. Sprüchwörter 16, 33. Ps. 90, 3. 33, 18. 139, 15. Phil. 2, 27. Außerdem

unzählige Stellen. Der Ausdruck Vorsehung (πρόνοια) kommt wohl Weish. 14, 3. 17, 2. vor, aber in keinem kanonischen Buch in diesem Sinne, vergl. Röm. 13, 14. Apostelgesch. 24, 3.

2. Die christliche Kirche gründet auf diese Aussagen der Schrift ihren bestimmtesten Glauben an Gottes ewige Vorsehung. In ihr wird, was der Begriff der Schrift ist, zum Glauben. In die Reflexion übergegangen, gehen nähere Bestimmungen aus ihm hervor. Durch die von außen an ihn herangebrachten ist er nicht selten erschüttert, durch jene dagegen vertheidigt worden. Dieß ist der Standpunct der Kirche

a. gegen den Dualismus und Gnosticismus oder Emanatismus. Diese Systeme versuchen, das Problem zu lösen, wie sich Gottes Vorsehung mit dem Uebel in der Welt vereinigen lasse. Der Dualismus als Manichäismus ist die Lehre von zwei Grundprincipien, dem guten und bösen; der Gnosticismus als Emanatismus leitet das Böse, wie die materielle Welt überhaupt, von den aus Gott abgeflossenen und von ihm sich immer weiter entfernenden Äonen her. Beiderlei Systeme werden von den Kirchenvätern der erstern Jahrhunderte vielfältig bekämpft. Nicht weniger schließt die Kirchenlehre

b. alle Theorie über die Vorsehung aus, welche diese mit einer solchen Nothwendigkeit für identisch erklären, welche die Freiheit aufhebt, dergleichen sind alle fatalistischen, welche im Heidenthum und Islam ihre zahlreichen Bekenner haben, wie auch den Occasionalismus, welchem Gott die unmittelbare Ursache aller Handlungen ist, die Mittelursachen aber nur Gelegenheiten zum Handeln für ihn sind; die Handelnden selbst verhalten sich ganz nur passiv und als Werkzeuge und lassen Gott durch sich wirken. Das Systema causarum occasionalium ist von zwei sehr ungleichen Principien ausgeführt worden, durch Malebranche nämlich und durch Bayle, der letztere giebt es auch ausdrücklich zu, daß dabei an Freiheit nicht mehr zu denken sey.

c. Die Kirchenlehre enthält in dogmatischen Systemen eine

Menge abstracter Bestimmungen, welche zuletzt ganz traditionell geworden sind, als bequeme Eintheilungen und Fächer, innerhalb derer sich die Entwickelung bewegt. In Ansehung a) des göttlichen Actus der Vorsehung unterschied man 1) *πρόγνωσιν*, praescientiam, Kenntniß alles desjenigen, was zur Weltregierung gehört; 2) *πρόθεσιν*, decretum, den Willen der Ausführung, und 3) *διοίκησιν*, die Ausführung selbst. In Ansehung b) des Objects der Vorsehung unterschied man providentiam generalem, specialem und specialissimam; die erstere erstreckt sich auf alle Creaturen, die andere auf den Menschen, die dritte auf die Frommen. — c) In Ansehung der Mittel und Wege, wie Gott die Welt regiert, unterschied man prov. ordinariam, s. mediam, worin Gott nach dem Naturlauf verfährt, und extraordinariam s. immediatam, welches die Wirkung der göttlichen Vorsehung durch Wunder ist; allgemein wurde dieselbige Eintheilung auch so gemacht, daß man prov. naturalem und gratiosam unterschied, oder Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung durch Natur und Offenbarung.

3. Begriff der Lehre. Es ist zunächst das Substanzielle, sodann das Dialectische und endlich das Concrete dieses Dogma zu erörtern.

A. Das Substanzielle ist der Begriff im Allgemeinen. An eine göttliche Vorsehung denkend ist man ganz schon in der Welt des Geistes, doch so, wie er nicht alles Verhältniß zur Natur aufgegeben hat. Der Gedanke der göttlichen Vorsehung ist auch der der göttlichen Regierung und ist zugleich der eines Reiches Gottes. An das, was ein Reich ist, kann man nicht denken, ohne an einen darin waltenden Geist zu denken. Die Eintheilung der Welt in ein Reich der Natur und ein Reich der Gnade kann nicht unterlassen, beide Reiche nicht nur in den Begriff eines Reiches überhaupt, sondern auch in den Gedanken Eines Geistes, dem sie beide angehören, zusammenzufassen, so daß demnach auch das Reich der Natur zu dem der Gnade, wie dieses zu

jenem ein inneres und wesentliches Verhältniß hat. Gott, als der ewige Geist, ist das Princip, wie der Natur und des Geistes, so auch des Gesetzes in beiden, und es ist das Verhalten der Welt, sowohl der Natur als des Geistes, zu dem göttlichen Gesetz, ihre Bewegung nach oder entgegen diesem Gesetz, woran besonders gedacht wird in dem Gedanken an eine göttliche Vorsehung. Durch diesen Gedanken nun ist aus dem Reich des Geistes oder der Gnade nothwendig ausgeschlossen a) alle Zufälligkeit. In mundo non datur casus kann nur von dem Reich des Geistes gesagt werden. In der Natur, die zugleich die Welt der Erscheinung ist, ist zwar alles an das Gesetz gebunden so sehr, daß da die Nothwendigkeit herrscht, und selbst die Abnormität und Monstrosität nicht ist ohne ihr Gesetz, wie auch die Natur und das Erscheinen des Kometen, aber es fällt doch alles in der Natur seiner Erscheinung nach in die Unbestimmtheit und eben damit in die Zufälligkeit herunter. Die Zufälligkeit aber ist die Unbestimmtheit oder das Nichtbestimmtseyn durch einen Gedanken, die Gedankenlosigkeit. In der Natur ist überhaupt der Geist nicht für sich, und das ist der Grund der in der Unbestimmtheit, z. B. der Zahl ihrer Arten und Gattungen, herrschenden Zufälligkeit. Ist durch die Idee des Reiches Gottes als göttlicher Vorsehung alle Zufälligkeit ausgeschlossen, so heißt das soviel als: es ist alles darin von Gedanken bestimmt, und dieß liegt schon darin, daß es das Reich des Geistes ist. Nicht weniger aber ist b) ausgeschlossen alle Planlosigkeit. Was ein Plan ist, deutet durch sich auf seine Ausführung hin und enthält diesen Unterschied des Rathschlusses und seiner Vollziehung. Einen solchen Unterschied giebt es nun in der Naturwelt gar nicht. In ihr ist die Absicht mit der Ausführung noch unmittelbar identisch. Die Natur kann keine Pläne entwerfen und etwa die Ausführung erst darauf folgen lassen. Dieß beruht darauf, daß sie zwar nach Gedanken, welches die Gesetze sind, aber doch ohne Gedanken, worin sie für sich wären, ver-

fährt. Der Mensch kann wohl Pläne entwerfen und sie hernach auch ausführen; aber oft fehlen ihm auch die Mittel dazu, wodurch sich der Entwurf und die Ausführung vermitteln muß; oft muß er es bei der Planmacherei, Theorie, Idealität ohne Realität bewenden lassen, und das ist seine Unvollkommenheit; dagegen ist die Natur besser daran, welche nichts unternimmt in der Intention ohne die Realisation. Darin aber, daß sie des Planmachens ganz unfähig ist, ist sie das Unvollkommene gegen den Menschen, der ihr in dieser Fähigkeit überlegen ist. Das Planvolle des Reiches der göttlichen Vorsehung ist vollends dem Reich der Natur völlig fremd; die Planlosigkeit ist von jenem ganz ausgeschlossen; der absolute Geist ist allerdings die Macht, einen Rathschluß zu fassen, was die Natur nicht vermag; aber es ist auch, daß der Rathschluß von seiner Ausführung nicht verschieden ist, in Gott nicht eine Unvollkommenheit, wie in der Natur, sondern eine Vollkommenheit. Der Plan, den Gott entwirft, ist nicht verschieden von seiner Ausführung; daß die Thaten Gottes Rathschlüsse seyen, ist nur damit gesetzt, daß sie Thaten des Geistes sind, so sind sie Gedanken, die aber als Gedanken Gottes ihre Realität in sich selbst haben, so daß kein Unterschied ist zwischen ihnen, als Gedanken und als Wirklichkeiten. Ausgeschlossen ist endlich c) vom Reiche Gottes die Zwecklosigkeit. Der Zweck an sich ist der Natur nicht fremd; und im Organischen ist die Zweckmäßigkeit auch nicht die äußerliche blos, sondern auch die innere; aber wie der Zweck Gedanke, Begriff ist, so deutet er auf Vernunft und Weisheit hin, und sie sind nicht Prädicate der Natur, sondern des Geistes. Das Reich der göttlichen Vorsehung ist das der weisesten und heiligsten Zwecke und aus ihm ist alle Zwecklosigkeit ausgeschlossen. Es ist das Reich der Bestimmung, d. h. es ist alles durch Zwecke, die erreicht werden sollen, bestimmt. Von Seiten Gottes sind die Zwecke jederzeit auch erreicht; aber die Bestimmung setzt auch Mittel, vermittelt sich so durch die Welt und setzt Vernunft und Freiheit der Geschöpfe;

hiedurch entsteht im Reich der göttlichen Vorsehung der Unterschied von Zwecken und ihrer Erfüllung. Dieser Unterschied ist die Geschichte der Welt, in der es immer nach Gottes Willen und Bestimmung geht, aber so, daß darin auch der menschlichen Freiheit Raum gelassen ist. Dieß zeigt sich schon im Glauben der Welt an eine göttliche Vorsehung, in welchem sie der Welt offenbar wird. So setzt sie die Verborgenheit selbst voraus, worin sie zunächst der Welt als Geheimniß sich ankündigt. Dieser Verlauf des Glaubens an eine göttliche Vorsehung ist

B. das Dialectische dieser Lehre und dieses ist als solches die Bewegung über verschiedene Standpuncte. Die göttliche Idee der Vorsehung beginnt ihre äußerste und entfernte Bewegung a) im Glauben an das Göttliche der Natur; in dieser wird sie gesucht; das Natürliche soll des Gottes oder der Götter Gedanke und Wille seyn, und dieses eine Beziehung haben auf den Menschen, auf sein Denken und Wollen. Die Augurien, Haruspicien sind die göttlichen Bestimmungen; wie die Vögel fliegen, wie die Eingeweide liegen, ist das Entscheidende. Der Naturreligion ist dieser Glaube natürlich, da sie noch in der unmittelbaren Einheit des Geistes und der Natur versirt; so kann es geschehen, daß die Zufälligkeiten in den natürlichen Erscheinungen als Offenbarungen des absoluten Geistes genommen werden. Der Zufall ist aber so blind, als der Glaube daran, und es regiert da den Menschen die Natur, selbst unter der Firma des Geistes; die *Τύχη*, die Glücksgöttin, hat Wohl und Wehe der Menschen in ihrer Hand. Das Wahre an diesen Vorstellungen ist der Glaube an eine göttliche Vorsehung, der sich darin substantiirt und irgend eine Weise seiner Erscheinung sucht. Das Unwahre ist diese Indiscretion, dieß, daß Gottes Wille von den natürlichen Bewegungen und derselben Zufall und Ohngefähr nicht unterschieden ist. So ist der Glaube Aberglaube, Verwechselung des Natürlichen mit dem Geistigen, und diese Superstition erneuert sich wesentlich auch in der christlichen Kirche, wenn der

Mensch an Omina glaubt (es ist grundschlechtes Wetter; die Truppen exerciren im Platzregen; oder es soll irgend eine Festlichkeit anfangen, da kommt der König angeritten: und es erscheint plötzlich die Sonne und gar ein Regenbogen), oder wenn er bei wichtigen Begebenheiten seines Lebens, wie in der Brüdergemeinde geschieht, das Loos zu Rathe zieht. Dieses ist da, wie in dem einzelnen bekannten Fall in der ersten christlichen Kirche, noch ein Ueberbleibsel der Naturreligion. — b) Die naturalistische Superstition des dunklen Gefühls geht wohl an dem ersten Erwachen der Kritik zu Grunde; der Verstand ist dieß Princip der Unterscheidung des Natürlichen von dem Geistigen, des Irdischen und Himmlischen. Aber damit ist der Mensch auch noch nicht sogleich zur wahren Erkenntniß Gottes gelangt, sondern zunächst zur Negativität, in der er weiß, das Natürliche sey nicht das Geistige. Auch über den Glauben an die Macht der Natur kommt er leicht hinaus und zu der Einsicht, daß der Geist das die Natur Beherrschende und sie nur das dienende Mittel sey für seine Zwecke. Aber so lange die Negation das Höchste ist, was er erreicht, ist auch das Reich der göttlichen Vorsehung für ihn noch im Jenseits, und ob auch der Glaube daran im Bewußtseyn ist, so ist der Alles bestimmende Geist doch noch eine jenseitige Macht für ihn, deren Machtsprüchen Alles gehorchen muß. Das Jenseitige der Macht ist eben dieß, daß alles Wissen, alle Erkenntniß davon negirt und aufgehoben, und wie der freie Gedanke, so auch der freie Wille dagegen nichts, sie selbst nur diese herbe Nothwendigkeit ist, die als Schicksal (fatum) das Waltende ist. Dieß Fatalistische hebt schon in der Natur- und Kunstreligion an als das Orakel und in dem Mythus vom Fatum, welches Götter und Menschen beherrscht; dem Schicksal, der εἱμαρμένη, ist Alles preisgegeben. Im Islam ist es der Haupt- und Grundgedanke. Aus dem Natürlichen ist die Fatalitätshypothese wohl heraus; aber das Geistige ist der Gegenstand des Wahns und der Furcht; Geister

und Gespenster können dem Menschen noch zu seinem Glück oder Unglück erscheinen und es beruht Alles auf unveränderlicher Bestimmung, auf dem beneplacitum Gottes, so, daß die göttliche Vorsehung nichts weniger als die väterliche, sondern die ganz tyrannische, willkührliche ist. — c) Ist Gott als der absolute Geist in seiner Wahrheit erkannt, wie in der christlichen Religion, so ist damit auch die Weisheit Gottes in der Regierung der Welt anerkannt. In seiner Weisheit ist Gott, wie über die Zufälligkeit und Macht der natürlichen Dinge, so auch über alle Willkührlichkeit unendlich erhaben. Zu seiner Wahrheit gelangt daher der Glaube an eine göttliche Vorsehung erst in der Ueberzeugung von der absoluten Geistesgegenwart Gottes. Das wahrhafte Regieren ist ein durchaus wissendes, alles wissendes, allem gegenwärtiges. Ein Mensch, ein Fürst, regiert sein Land, aber er kann es nur thun mittelst der von ihm eingesetzten Behörden; er kann nicht überall seyn, alles sehen und wissen; das wahre, allmächtige Regieren der Welt ist, daß der Regent allgegenwärtig, nicht jenseit der Welt zurückgeblieben ist. Als des absoluten Geistes Wirken ist es das weiseste, in welchem das absolute Denken und Wollen eins ist. So geht im Glauben an eine göttliche Vorsehung nothwendig unter die Vorstellung von einem blinden sich Ereignen in der Natur, Zufall und Ohngefähr, wie der Glaube an ein Schicksal, dem blinden sich Ereignen in der Geschichte. Es wird in der Natur und Geschichte der ewige Geist offenbar in seiner ewigen Weltregierung.

C. Das Concrete der Lehre. Dieß ist die Einheit Gottes mit der von ihm erschaffenen und erhaltenen Welt, und diese Einheit ist die mittelst des in der Welt waltenden göttlichen Geistes, worin auch der Glaube an eine göttliche Vorsehung seinen Grund hat. In dieser Beziehung nun ist die göttliche Vorsehung a) die sittliche Weltordnung. Sie ist ein Allgemeines und in Bezug auf sie ist unter den Menschen kein Unterschied. Man hat gefragt, ob die göttliche Vorsehung sich blos

auf den einzelnen Menschen oder auf die Totalität nur, auf das Ganze und Allgemeine beziehe; man hat es Gottes anständiger und würdiger gefunden, sich, wie ein großer Weltmonarch nur um das Allgemeine, aber nicht auch um den einzelnen Menschen zu bekümmern. Das Allgemeine wäre ein ganz Leeres und Abstractes, wenn es nicht eben die Totalität aller Einzelnen wäre. Aber hat man dieß erkannt, so ist das Allgemeine auch und zunächst der wesentliche Standpunct der Betrachtung. In dieser Hinsicht ist zu sagen: es giebt für Gott nur einen Menschen, und dieß ist der, den er geschaffen und der der Gegenstand seiner ewigen Fürsorge ist. Gott kennt oder erkennt keinen andern Menschen, als der durch Gottes Gedanken und Willen bestimmt der wahre Mensch ist. Dieß Bestimmtseyn durch Gottes Gedanken und Willen ist des Menschen Bestimmung. Sie ist das Grundgute und Göttliche der menschlichen Natur. Durch sie ist der Mensch an Gott geknüpft; er mag aus sich machen, was er will, das, was seine Bestimmung ist und was er durch Gott ist, kann er nicht ändern. Selbst seiner Bestimmung untreu geworden und von Gott abgefallen, kommt er nicht aus allem und jedem Verhältniß zu Gott heraus, und eben darin zeigt sich zunächst die göttliche Vorsehung. Das in der Welt herrschend gewordene Böse hat nicht diese Macht, das Gute der menschlichen Natur zu zerstören, welches ihre Bestimmung ist. Ist in der göttlichen Weltordnung darauf gerechnet, daß auch das Böse nicht nur entstehe, sondern auch in seiner Weise Macht gewinne, so ist doch auch so die göttliche Bestimmung als sittliche Weltordnung gesichert, daß der Mensch in der Sünde durch die Strafe, die ihr selbst inhärirt, sowohl afficirt als auch bestimmt ist, aus der Sclaverei der Sünde zur Freiheit zu gelangen und zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückzukehren. Das Reich der göttlichen Vorsehung nun ist die Bewirkung der Erfolge von den Thaten der Menschen im Guten und Bösen; dieser Erfolg, die Leitung derselben zu weisen und heiligen Zwecken, liegt über die

Macht der einzelnen Handelnden hinaus; was aus ihren Thaten herauskommt, ist das Werk der göttlichen Vorsehung, und darin zeigt sich die ewige sittliche Weltordnung. In ihr empfängt alles Gute seine Stelle nach seinem Werth und wird das Böse selbst als Störung der sittlichen Weltordnung umgewendet zu einem Guten, indem es vernichtet in sich selbst in den Einklang mit dem Ganzen geführt wird. Die Erkenntniß der Gesetze, durch welche die sittliche Weltordnung bestimmt ist, ist auch die Anerkennung einer göttlichen Vorsehung. Wie das Leben der Natur an bestimmte Gesetze gebunden ist, so ist das Leben des Geistes in seinen Thaten auch den ewigen Ideen, als göttlichen Gedanken und Gesetzen, untergeben, und die Geschichte in dieser Hinsicht das göttliche Weltgericht. In der Geschichte ist die göttliche Weltordnung als Vorsehung die ganz concrete, so daß die Gesetze der sittlichen Weltordnung eben so sehr in Gott, als in der Welt absolute Kraft und Geltung haben. Aber so als sittliche Weltordnung ist die göttliche Vorsehung doch zunächst nur als allgemeine und unmittelbare erkannt, als die unendliche Macht und Weisheit Gottes in der Regierung der Welt. Es ist nun b) auch auf die andere Seite, nämlich die der Vermittelung, zu gehen, und so besonders auf die Seite der Welt, wie in ihr die göttliche Vorsehung sich manifestirt. Damit erst beantwortet sich näher die Frage, wie Gott die Welt regiere und sich in ihr wirksam erweise. Dieß geschieht, indem Gott seine Gedanken und Rathschlüsse vermittelt durch Vernunft und Freiheit der Menschen. Sie sind das ihnen von Gott zu diesem Zweck Anerschaffene eben so sehr, als die edelste Eigenthümlichkeit und höchste Würde der menschlichen Natur. Das Reich der göttlichen Vorsehung ist das der Vernunft und Freiheit; in ihm verwirklichet Gott seine Gedanken und Zwecke. Werkzeuge der göttlichen Vorsehung sind die Menschen, indem sie sich selbst zu demjenigen machen, wozu sie bestimmt sind, zu Dienern göttlicher Gedanken und Zwecke. Die Natur steht unter dem menschlichen

Geiſt, der menſchliche unter dem abſoluten Geiſt. Die Ideen, als die concreten Gedanken und Zwecke Gottes, ſind es, durch welche die göttliche Vorſehung in der Welt thätig iſt. Ihrer Macht und Herrſchaft muß auch der ihnen Widerſtrebende dienen, indem im Reich der göttlichen Vorſehung das Böſe nur zur Folie des Guten wird. Die göttliche Vorſehung geht davon aus in der Welt, daß der menſchliche Geiſt, in ſeiner Subjectivität der einzelne, in ſeiner Objectivität der Nationalgeiſt, in ſeiner Univerſalität der Geiſt der Menſchheit oder der Weltgeiſt, enthalten iſt in dem abſoluten Geiſt und aus ihm alle ſeine wahren Bewegungen und Gedanken, Fortſchritte und Entſchließungen hat. Und zu dieſer nie ruhenden Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes als Vorſehung gehört endlich c) auch die nothwendige Anerkennung derſelben oder der Glaube daran. Er iſt ſelbſt ein durch den göttlichen Geiſt beſtändig bewirkter und entwickelt ſich um ſo gewiſſer, als Vernunft und Freiheit ſich im menſchlichen Geiſte entwickelt. Die ungleiche Entwickelung derſelben iſt die mannigfaltige Geſtaltung dieſes Glaubens und der betrachtete Verlauf über verſchiedene Standpuncte. Die vollkommenſte Religion, die abſolute oder chriſtliche, enthält daher auch den vollkommenſten Glauben an eine göttliche Vorſehung und Weltregierung, das Bewußtſeyn eines Reiches göttlicher Gedanken und Zwecke, welche ſich in der Geſchichte realiſiren. Die Geſchichte iſt die genügendſte Antwort auf die Frage: wie Gott die Welt regiere, die in abſtracten Sätzen nicht beantwortet werden kann. Kein Menſch kann ſonſt ſagen, wie die Welt von Gott regiert werde, gleich als wäre er Gottes Rathgeber geweſen, ſondern nur hinweiſen auf das Geſchehene; daraus entwickelt mit Nothwendigkeit ſich der Glaube an eine göttliche Vorſehung. Aber dieſe Nothwendigkeit kann auch in der über alle Geſchichte hinausgehenden Wiſſenſchaft gewußt werden. In Anſehung der göttlichen Thaten in der Geſchichte bleibt die göttliche Vorſehung auch in der Wiſſenſchaft ein Geheimniß; dieß iſt die

Seite des Glaubens in ihr, der dieß Geheimnißvolle zu seinem Gegenstand hat. Aber dem Wissen der Nothwendigkeit dieses Glaubens kann auch die Wissenschaft sich nicht entziehen; in Ansehung derselben ist sie aus allem Geheimnißvollen heraus; alles Nichtwissen dieser Nothwendigkeit wäre nicht sehr verschieden von einem Bezweifeln und Leugnen der göttlichen Vorsehung selbst. Wenn man daher aus den Worten des Apostels: unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege, wie sie im Glauben an eine göttliche Vorsehung vollkommen wahr sind, den Schluß ziehen wollte, daß auch ein Wissen der Nothwendigkeit dieses Glaubens unmöglich wäre, so würde das geradezu mit der Behauptung des Apostels streiten. Nur wo kein Glaube ist an eine göttliche Vorsehung, fehlt auch das Wissen von der Nothwendigkeit dieses Glaubens; die Nothwendigkeit aber ist desselben Begründung in dem Begriff Gottes und der menschlichen Natur, und die Wissenschaft selbst darin eine Institution der göttlichen Vorsehung, daß durch jene gezeigt werden kann, auf welchen tiefen Grundlagen der Glaube ruhe an eine göttliche Vorsehung, und daß man ohne denselben auch den Begriff Gottes und des Menschen verliere oder aufzugeben habe, nicht weniger aber auch die Geschichte der Welt, welche gleichsam die Werkstätte der göttlichen Vorsehung ist. Die höchste Manifestation derselben aber ist die Erlösung der Welt durch Christum oder das Christenthum, dieses an und für sich auch die vollkommenste Theodicee.

Dritter Abschnitt.

Vom Gottmenschen.

Erstes Hauptstück.

Von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur.

1. Die biblische Lehre. In Betracht kommen hier

A. Die Erwartungen eines Messias im A. T., welche eine Beziehung haben auf Christum. Es sind die Regungen der ewigen Idee und Wahrheit, welche hier als bestimmte Ahnungen erscheinen und gewöhnlicher Weise als Weissagungen genommen werden. Das A. T. enthält dergleichen Hindeutungen auf den zukünftigen Messias oft in Bildern und Vorstellungen eines irdischen Königs und leiblichen Retters, und viele Juden hingen sich wohl an diese äußerlichen Bezeichnungen und waren damit abgefunden, wie auch die neuern Ausleger unter den Aufgeklärten sich darauf beschränken und nichts Weiteres oder Tieferes darin verhüllet finden. Es waren auch unter den Juden zu allen Zeiten solche Freigeister, welche die messianischen Erwartungen des Volkes nur als einen Wahn und Mythus ansahen. Jenes Tiefere tritt aber schon so darin hervor, daß diese Beschreibungen des zukünftigen Messias über den sonstigen jüdischen Particularismus hinausgehen und auf einen Retter nicht blos des jüdischen, sondern aller Völker, zielen, wie Genes. 12, 3. 22, 18. Jes. 2, 3. 4. Jerem. 23, 5. 6. Ps. 22, 40. 2, 2. 6. 8. Der vernünftigere Theil des jüdischen Volkes erkannte die geistliche und sittliche Bestimmung des Messias und erwartete vorzüglich reinere Erkenntniß der Wahrheit durch ihn, Vergebung der Sünden und Heil der Seele. Soviel aber erhellet durchgängig und aus dem Geiste des A. T., daß selbst bei diesen geläuterten Vorstellungen die sinnlichen und leiblichen Güter nicht vergessen, sondern als eine Folge von der geistlichen Wohlfahrt angesehen

wurden. Man erwartete eine politische und moralische Restauration, und faßte die messianischen Erwartungen in der unmittelbaren Einheit des Staats und der Kirche, also ganz theokratisch auf. 2 Sam. 7, 14. 1 Kön. 9, 3. Ueber das Einzelne, was im A. T. unter diesen Gesichtspunct der messianischen Weissagung gehört, ist zu allen Zeiten viel Streit gewesen, und man ist oft darin nach den entgegengesetzten Seiten ausgeschweift, theils allzuviel und ganz Unbestimmtes oder gar nicht darauf Bezügliches, und theils auch gar nichts dahin zu rechnen und dergleichen Andeutungen gänzlich zu leugnen. Die göttlichen Offenbarungen schließen sich der Fassungskraft und Empfänglichkeit an und treten allmählich erst zu größerer Klarheit hervor. Die großen Begebenheiten der Zukunft bereiten sich im Dunkel der Gegenwart vor. Im Kindheitsalter des israelitischen Volkes sind die Andeutungen des Messias noch sparsam und dunkel. Doch ist die Idee schon rege, daß sich von Abraham und seinen Nachkommen aus das Heil der Völker verbreiten werde. 1 Mose 18, 18. vergl. Joh. 8, 56., ferner 1 Mose 49, 10. (Schiloh) 5 Mose 18, 18. Deutlicher reden verschiedene Psalmen, wie 2. 16. 22. 40. 110. und vollends die Propheten Jes. 2. 9. 11. 42. 49. 53. Micha 5, 1 ff. Maleachi 3, 1. 4, 5. 6. Dan. 9, 24 ff. Der Natur der Sache nach kann, daß etwas eine Weissagung sey, daraus erst bewiesen werden, daß sie eine erfüllte ist, und in dieser Beziehung ist es am meisten von Gewicht, daß Christus und die Apostel mehrere Stellen des A. T. auf den gekommenen Messias beziehen. Es heißt gar oft im N. T., dieß und das sey geschehen, auf daß erfüllet würde ꝛc., und Petrus sagt: von diesem Jesus zeugen alle Propheten, Apostelgesch. 10, 43. 8, 26 ff. Christus selber erklärt: Moses habe von ihm geschrieben, Joh. 5, 46., und David nenne ihn einen Herrn, Ps. 110. Matth. 22, 43. Das Hauptmoment in der Christologie des A. T. aber ist die Idee von göttlicher Offenbarung, welche von dem ewigen Sohne Gottes selbst nicht verschieden ist und im N. T. in der

Beziehung auf den Menschen Christus als Präexistenz des Sohnes Gottes vorkommt. An dieselbige Präexistenz des Messias vor seiner Sichtbarkeit und Erscheinung auf Erden glaubten auch die Juden, wie die chaldäischen Paraphrasen und die Rabbinen zeigen. Ebenso geschieht es im N. T. gar häufig, daß Stellen des A. T., welche im Allgemeinen von Gott, seinen Wirkungen und Wohlthaten sprechen, geradezu von dem Messias und Sohne Gottes verstanden und erklärt werden; es ist von Gott in seiner Offenbarung, d. i. vom Sohne Gottes die Rede: denn er ist diese Offenbarung. In ganz concreter Weise sagt dieses Petrus 1 Petri 1, 11: in den Propheten des A. T. sey der Geist Christi thätig gewesen und habe durch sie sich geoffenbart, und bei Joh. 12, 41. heißt es: Jesaias habe die Herrlichkeit des Messias gesehen. Nach diesem Princip der Identität Gottes und seines Sohnes sind die alttestamentlichen Hindeutungen auf den Messias oder den Sohn Gottes des N. T., welcher Mensch geworden, nicht blos Weissagungen über ihn, sondern auch durch ihn, d. i. in seinem Geist und aus demselben hervorgegangen. Ihrem Inhalte nach sind die Weissagungen des A. T. theils solche, welche sich lehrend auf die Zukunft beziehen, theils symbolischer, hieroglyphischer Art; dergleichen sind bestimmte von Moses und den Propheten nach göttlicher Offenbarung getroffene Anstalten, in denen eine Vorbereitung und Hinweisung auf den künftigen Welterretter, eine Abbildung seines Thuns und Wirkens ꝛc. enthalten ist. Diese typologische Seite der Weissagung war sonst sehr ausgebildet, noch im siebzehnten Jahrhundert durch Coccejus; wie man aber leicht darin zu weit gehen und die Typologie in eine mystische Spielerei verwandeln kann, so ist man in neuern Zeiten auch darin so weit gegangen, das Wahre und Richtige daran zu verkennen und sie ganz zu verwerfen. Das Typologische bezieht sich auf die Stufe der Bildung in der Religion und die Sitte des Orients, und es ist ganz richtige christliche Vorstellung, daß der levitische Gottesdienst, die Versöhnungsan-

stalten, die Opfer Schatten des Zukünftigen gewesen, nicht um ihrer selbst willen angeordnet, sondern als Bilder und Uebergänge in eine bessere Zukunft.

B. Das N. T. knüpft die Erscheinung Christi an die Gnade und den ewigen Rathschluß Gottes an. Diesen Rathschluß nennt es einen lange verborgenen und geheimnißvollen, nun aber offenbar gewordenen. Röm. 16, 25. 26. Ephes. 1, 3 ff. Diese Gnade Gottes wird der Welt durch Christum und um seinetwillen ertheilt. 1 Cor. 1, 4. Der N. B. ist so die Erfüllung, wie der A. die Verheißung war. So lange die Verheißung noch nicht erfüllet war, ruhete auch noch Dunkelheit auf ihr, und nur aus der Ferne haben die Altväter das Verheißene gesehen. Hebr. 11, 13. 2 Petri 1, 19—21. 1 Petri 1, 10 ff. Daß Christus der wirklich erschienene Messias, in ihm die Weissagung erfüllt und offenbar geworden, zeigt sich darin, daß in seiner Person alle die Merkmale, Kennzeichen und Umstände sich finden, welche in den Weissagungen des A. T., welche die Juden selbst von ihrem Messias erklären, angegeben sind; diese einzelnen Züge, z. B. zu Bethlehem geboren, aus Davids Familie, durch Wunder ausgezeichnet und dergleichen mehrere, passen auf Niemand, als auf ihn. In ihm also ist der längst erwartete und verheißene Retter der Welt wirklich erschienen und der ewige Rathschluß Gottes erfüllet worden. Die bestimmteste Lehre des N. T. ist: in dem gekommenen Messias ist der ewige Sohn Gottes selber als Mensch erschienen. Es wird in Christo unterschieden a) die göttliche Natur; es werden ihm damit Vorzüge beigelegt, wie sie von keinem Menschen sonst, von keinem Propheten, ja von keinem Engel selbst prädicirt werden. Alles, was von dem Sohne Gottes gilt und was im N. T. vorkommend bei dieser Lehre oben angeführt worden, bezieht hier ein Mensch auf sich und erklärt, er sey dieser Sohn Gottes. Ebenso die Apostel in den oben angeführten Stellen. Rechnet man auch alle die Stellen ab, welche grammatisch, kritisch, hi-

storisch einer zweifelhaften Auslegung unterliegen, nimmt man auch nicht jede Stelle, in der er *υἱὸς θεοῦ* heißt, sogleich von seiner Person, sondern nur als Bezeichnung des Amtes, so bleiben doch immer so viele übrig, die entweder ganz sinnlos sind oder nur diesen Sinn haben können, kraft dessen dieser Mensch für den Sohn Gottes und gleichen Wesens mit dem Vater erklärt wird. Was er selbst von sich Göttliches prädicirt, daß er von Ewigkeit bei dem Vater gewesen, die Herrlichkeit (*δόξα*) bei Gott im Himmel gehabt, eher, denn Abraham gewesen, was Johannes von ihm, als dem Logos, *μονογενὴς υἱὸς θεοῦ* sagt und erklärt, er sey vom Himmel gekommen und wie er dahin zurückkehre *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, daß durch ihn alles geschaffen worden, was Paulus von ihm spricht, er sey *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, das Ebenbild Gottes, ja wenn die Juden selbst erklären, Christus mache durch seine Aeußerungen sich Gott gleich, was er auch nicht widerlegt, u. s. f., läßt sich durchaus nur vernünftig verstehen, wenn der so Bezeichnete vom göttlichen Wesen selbst als gar nicht verschieden gedacht wird. Hier also rücken alle die oben angegebenen, vom Sohne Gottes in abstracto handelnden Stellen in ihre concrete und volle Bedeutung ein, indem sie in bestimmter Weise sowohl durch ihn selbst, als durch seine Apostel auf die Person Christi bezogen werden. b) Dieser Sohn Gottes, vom Vater nicht wesentlich verschieden, hat nach der Lehre des N. T. in der Person Jesu Christi auch die wahre und wirkliche menschliche Natur angenommen nach Leib und Seele. Einen Menschen nennet er selbst sich, nennen ihn seine Jünger, wie Joh. 8, 40. Apostelgesch. 17, 31. 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 15, 21., als einen solchen kannten ihn seine Zeitgenossen, Matth. 26, 72 Luc. 23, 47., er ist von einem Weibe geboren und aus Davids Familie, Luc. 1, 31. Gal. 4, 4. Er hungert, dürstet, leidet und stirbt, wie ein Mensch. Alle darauf bezügliche Stellen unterliegen keinem Zweifel an seiner wahren und wirklichen Menschheit, und darin sind die neuern Ausleger

einig. Aber das N. T. läßt auch nicht die göttliche und menschliche Natur Christi für sich bestehen, sondern spricht auch c) die Einheit beider Naturen in ihm aus. Dieß ist vielmehr die Hauptseite der ganzen Lehre von der Person Christi. Er wird als Mensch und als Gott dargestellt und Christus ist das Subject, in welchem Gott und der Mensch eins ist. 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 8, 6. Phil. 2, 5—11. Hierin liegt die Berechtigung der christlichen Kirche, ihn als den Gottmenschen zu bezeichnen; wenn sie von ihm also seit dem dritten Jahrhundert den Ausdruck θεάνθρωπος, θέανδρος gebrauchte, so that sie hiemit nichts dem Sinn und Inhalt der heiligen Schrift Fremdes, wenngleich dieß Wort in ihr nicht vorkommt. Derselbige, welcher der λόγος ist und von Ewigkeit her bei Gott war, ist Mensch geworden (σάρξ ἐγένετο); der vorher im Himmel war, kommt vom Himmel und kehrt wieder zum Himmel, nachdem er seinen menschlichen Lebenslauf vollendet hat. Joh. 1, 3. 18. 16, 28. 3, 13. 6, 62. Röm. 8, 3. 1 Tim. 3, 16. Gal. 4, 4. Er ist demnach derselbige Logos, der von Ewigkeit her beim Vater war, dieselbe Person, die hernach unter dem Namen Jesus Christus als Mensch erschien, menschlich lebte, wirkte und starb. Daß diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo erst von der Zeit der Taufe anhebe, ist der Schrift nicht gemäß, seine Taufe ist aber die Declaration und völlige Manifestation derselben.

C. Die Auslegung. Daß dieß alles im N. T. wirklich enthalten sey, erkennet die gründlichere Exegese unserer Zeit an; selbst die rationalistische ist dahin gekommen, dieß anzuerkennen, aber sie sagt dabei, das sey alles sehr unbestimmt; die Sache selbst werde durch alle von der Schrift gebrauchten Ausdrücke nicht deutlicher und bestimmter. So Bretschneider, II. S. 180. Wodurch wird denn etwas bestimmt? Einzig und allein durch den Gedanken; was ist also der Gedankenlosigkeit nicht unbestimmt? Aber so sehr sich diese Auslegung beklagt über Unbe-

stimmtheit der Schriftlehren, so will sie es doch zugleich nicht zur Bestimmtheit kommen lassen und führet nun mit Vergnügen selbst die Schrift an für diese Nothwendigkeit, es bei der Unbestimmtheit zu belassen, damit sie durch keine nähere Bestimmtheit genöthigt werde, Gedanken zu haben. Die Forderung ist also, man soll nur nicht etwas oder gar viel dabei denken. Der große Gedanke, ja der größeste aller Gedanken, daß Gott ein Mensch geworden, ein Mensch Gott selber sey, soll seinen unendlichen Reichthum und Inhalt nicht entwickeln. Derselbigen Meinung ist die supernaturalistische Dogmatik, welche darin gar nicht orthodox, aber das Practische zum höchsten Gesichtspunct in der Wissenschaft hat. Da so viel Dunkles und Unerklärliches in der Sache ist, so muß man über alle und jede seine Bestimmungen in dieser Lehre keine allgemeine Lehrformel vorschreiben, außer dem, was deutlich in der Schrift gegründet ist, sagt Knapp (II. S. 201.). Die Meinungen über den Modus und die Lehrformen werden immer getheilt und geschieden bleiben; ib. Es ist, bei der Beschränktheit der menschlichen Begriffe überhaupt, nicht glaublich, daß selbst den Aposteln und ersten Christen die Sache an sich klarer gewesen sey, als sie uns ist. Aber sie maßten sich auch nicht an, übersinnliche Dinge, die außer der Sphäre des menschlichen Erkennens und Wissens liegen, erklären zu wollen; ib. S. 200. Ueber alle solche Meinungen und Einfälle ist die Kirche und ihre Wissenschaft zu allen Zeiten hinweggewesen. In ihr hat man sich bei dem Unbestimmten und Unmittelbaren nicht beruhigt, und das ist das Recht und das Interesse des Geistes wie des Gegenstandes selbst, das in der heiligen Schrift im Wesentlichen und im Keim Gegebene auch zu vermitteln, es zu bestimmen und zu begreifen.

2. Die kirchliche Bestimmung des Dogma. Auch von dieser ist hier nur eine kurze, historische Notiz zu geben, ohne sie in dem ausgebreiteten Zusammenhang aufzufassen, worin sie doch erst ihre Bedeutung hat.

A. Es finden sich bei den ältern Kirchenvätern schon, außer den genannten von Christo gebrauchten Ausdrücken θεάνθρωπος, θέανδρος, bestimmte Zeichen der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in seiner Person. Sie nannten dieselbe unbedenklich ἐνσάρκωσις, incarnatio, und ἐνανθρώπησις, inhumanatio. Das Verhältniß der einen Natur zur andern bestimmten sie als πρόσληψις, assumtio, so daß von der göttlichen das λαμβάνειν ausgesagt ward, weil sie allein die hypostatische oder substantielle (ὑφιστάμενον) oder persönlich, die menschliche hingegen außer der göttlichen ἀνυπόστατος, ohne Persönlichkeit sey und dieses geworden erst durch die ἕνωσις, unitio: divina igitur natura humanam suae univit hypostasi. Die Einigung ist also eine Thätigkeit der göttlichen Natur, ἰδιοποίησις, auf der Seite der menschlichen ist sie περιχώρησις, permeatio, penetratio; die menschliche Natur ist von der göttlichen durchdrungen worden. Diese Begriffsbestimmungen sind der Vernunft und Wissenschaft vollkommen gemäß. Zu diesen und weiteren Bestimmungen aber geben den Kirchenvätern hauptsächlich Veranlassung

B. die Widersprüche der Irrlehrer in den ersten fünf Jahrhunderten der christlichen Kirche; hiedurch sah die kirchliche Theologie sich gezwungen, sich auch in die Negativität einzulassen und den positiven Gehalt des Dogma dagegen zu retten. Sie hatte a) in Ansehung des Leibes Christi sich gegenüber den Doketismus. Er lehrte, Christus habe keinen wahren, menschlichen Leib gehabt, sondern nur einen Schattenleib, sey nur ἐν δοκήσει Mensch gewesen, habe nur zum Schein gelitten und den Tod erlitten. Es gehören dieser Meinung die meisten Gnostiker an, auch die Manichäer, überhaupt alle, welche die Materie und den Körper als das Böse bestimmten. Sie heißen auch Phantasiasten. — b) In Ansehung der Seele Christi widerspricht der Apollinarismus der Kirchenlehre; er behauptete, eine eigene, menschliche Seele sey in Christo unnöthig gewesen, da der λόγος eben die Stelle derselben vertreten habe. Apollinaris junior,

der Stifter dieser Secte, leugnete aber nicht die ψύχη in Christo oder die sinnliche, empfindende Seele, sondern nur das πνεῦμα oder den νοῦς, die menschliche Vernunft, und setzte an dessen Stelle den λόγος, die göttliche Vernunft. Hiemit hielt er vernunftwidrig die menschliche und göttliche Vernunft auch in ihrer concreten Identität noch außer einander. — c) In Ansehung der Gottheit Christi erhoben sich gegen die biblisch-kirchliche Lehre 1) der Arianismus. Nach ihm war der Sohn Gottes als solcher nichts anderes, als ein Geschöpf, und Christus nichts als ein Mensch. Diese Häresie ging zunächst und hauptsächlich gegen das Sohnseyn Gottes selbst, gegen den innern Unterschied in Gott, und fand in dieser Beziehung schon auf der Synode zu Nicäa ihre Erledigung. Das Häretische lag aber nicht allein an jener Seite, sondern auch darin, daß in Folge jener Bestimmung die Gottheit Christi, in welchem der Sohn Gottes Mensch geworden, geleugnet ward. 2) Der Nestorianismus. Das Eigenthümliche der unter dem Namen der Nestorianischen bekannten Irrlehre war, daß sie statt zwei Naturen zwei Personen aufstellte und ein zwiefaches Bewußtseyn in Christo setzte, die Identität des Bewußtseyns aufhob, das Verhältniß beider Naturen zu einander als ein ganz äußerliches, als συνάφεια, conjunctio bestimmte. Ueber diese Ungereimtheit urtheilt Knapp sehr milde; er leitet den Streit darüber daher, daß man in Alexandrien φύσις nannte, was Nestorius ὑπόστασις hieß, und ὑπόστασις, was Nestorius πρόσωπον nannte; sie gingen also mehr in Wörtern, als in der Sache selbst aus einander, sagt er (II. 207.). Es haftet aber in der Bewegung des Begriffs selbst diese Einseitigkeit an jeder blos abstracten Verstandesbestimmung desselben, so daß man jetzt noch überall die Theologen, welche in der abstracten Verstandesbestimmung stehen bleiben, im Nestorianismus findet, meist, ohne daß sie selbst es wissen, ja sogar mit dem Schein der Rechtgläubigkeit. War nach dem Nestorianismus die eine Natur neben und nach der andern und die Identität

der Person verletzt, so konnte endlich auch die Identität abstract so festgehalten werden, daß in ihr der Unterschied beider Naturen aufgelöset war, und das ist 3) der Eutychianismus. Im Widerspruch gegen Nestorius lehrte Eutyches nur Eine Natur, und zwar eine Verwandelung der einen in die andere. Der Monophysitismus ist das strenge Extrem des Nestorianismus, und über beide erhob sich 2) die Kirchenlehre selbst. Sie wurde auf den beiden Kirchenversammlungen zu Ephesus vom Jahre 431 und zu Chalcedon vom Jahre 451 ausgesprochen, dort gegen Nestorius, hier zugleich gegen Eutyches. Von classisch-dogmatischer Autorität ist noch insonderheit der in dieser Angelegenheit von dem römischen Bischof Leo M. geschriebene Brief, unter dem Namen Tomus bekannt. Die Hauptbestimmungen sind, daß die beiden Naturen in Christo ungetrennt und unvermischt, ἀδιαιρέτως oder ἀδιαλύτως und ἀχωρίστως seyen: durch diesen Widerspruch gegen den beiderseitigen Widerspruch ist dieser in beiden Häresien aufgehoben.

C. Aufgenommen sind nicht nur alle die früheren kirchlichen Bestimmungen, sondern auch mit neuen vermehrt in dem Streit der lutherischen Kirche mit den Calvinisten im sechzehnten Jahrhundert. Der Verbreitung des Calvinismus wußte man von Seiten der lutherischen Theologie nicht anders Gränze zu setzen, als durch diese dogmatischen Verwahrungen, welchen durch die Concordienformel, wenigstens für einen Theil der lutherischen Kirche, symbolisches Ansehen gegeben wurde. Chemnitz besonders hat diesen Artikel nicht nur in einer eigenen Schrift de duabus naturis sehr scharfsinnig behandelt, sondern auch an den öffentlich eingeführten Bestimmungen den meisten Antheil gehabt. Im achten Artikel der Concordienformel ist dieser Punct sehr durchgearbeitet. Die Basis dieser Bestimmungen sind die älteren kirchlichen. Was dann hier näher bestimmt wird, betrifft die unio naturarum, die communio und die communicatio idiomatum. a) In Ansehung der unio naturarum ist sie als

Handlung bestimmt unitio, actio, qua Filius Dei naturam humanam assumsit. Der von Origenes zuerst gebrauchte Ausdruck θεάνθρωπος wird mit andern Worten oft wiederholt, z. B. unus Christus, vere Deus, vere homo, oder: in indivisa persona Christi duae sunt distinctae naturae, divina, humana, quae assumta est in unitatem personae Filii Dei. Die Wirkung jener göttlichen Handlung ist die unio personalis, ἕνωσις ὑποστατική. Diese an sich unmittelbare substantielle Union beider Naturen oder die unio personalis bestimmt sich b) als communio naturarum, welche das Verhältniß der einen zur andern enthält; durch darauf sich beziehende Bestimmungen, besonders die negativen, wird die Person Christi von allen andern, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person von jeder andern und ähnlichen unterschieden. Jene unio personalis ist nicht naturalis, qua duae naturae coalescunt in unam ab utraque diversam, auch nicht accidentalis oder ἕνωσις κατ' ἐνοίκησιν, per inhabitationem, wie Gott wohl kraft seines Geistes in jedem Gläubigen und Gerechten wohnt, diese Einwohnung wird mit Recht gegen jene Einheit eine zufällige, nicht nothwendige genannt; nothwendig ist, wovon das Gegentheil undenkbar ist; die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dagegen necessaria, aeterna; sie ist ferner nicht mystica, getrübt durch das sinnliche Selbstbewußtseyn, wie in allen andern Menschen, nicht moralis, welche nur die Einheit des Willens und der Absicht wäre, nicht sacramentalis, wie im Abendmahl Brot und Wein mit dem Fleisch und Blut Christi vereinigt ist. c) In Beziehung auf die communicatio idiomatum oder die gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der einen Natur an die andere bediente man sich bestimmter propositiones personales und idiomaticae, deren schon die Concordienformel tria genera bestimmt. 1) Genus idiomaticum, dieß ist der complexus von Propositionen, wodurch die Eigenschaften der Naturen von dem concretum der Person oder Natur prädicirt

werden, entweder von der ganzen Person, ἀνὴρ, z. B. Leiden Luc. 24, 26., Allwissenheit Joh. 21, 17, oder von dem concretum der menschlichen Natur, κοινωνὸν θείων, z. B. die menschliche Natur im Himmel nach Ebr. 3, 13., oder von dem concretum der göttlichen Natur ἀποίησις, z. B. der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt 1 Cor. 2, 8. 2) Genus apotelesmaticum, welches solche Bestimmungen enthält, welche sich auf das Erlösungswerk Christi beziehen und von dem concretum der Person oder Natur prädicirt werden; endlich 3) das genus majestaticum, oder auchematicum, kraft dessen von der menschlichen Natur die Idiomen der göttlichen prädicirt werden u. s. w.

3. Begriff des christlichen Dogma. Es kann nützlich erscheinen, der speculativen Entwickelung des christlichen Dogma die christologischen Versuche der neuern Zeit vorangehen zu lassen, um wenigstens in historischer Weise den Anknüpfungspunct für jene auszumitteln. Man muß sich in diesem geschichtlichen Zusammenhange befinden, um ein begründetes Urtheil über das christliche Dogma zu gewinnen, und durch Kritik der vorhandenen Ansichten sich dazu den Weg bahnen.

A. Der auf dem Grunde der kirchlich-symbolischen Bestimmungen sich bewegenden supernaturalistischen Lehre, welche für nähere Bestimmung des Dogma nichts geleistet, sondern sich nur mit Wiederholung der symbolischen Bestimmungen begnügt hat, trat zuerst die rationalistische Dogmatik gegenüber, um die Trägheit und Ruhe in dem allzusichern Besitz zu erschüttern. Das Große des Rationalismus ist eben diese Freiheit in der Wiederherstellung des Denkens gewesen, welches man nach dem Supernaturalismus einstellen soll. Aber die rationalistische Christologie ist ihrerseits eine solche abstracte Zurückziehung auf die Spitze des subjectiven Denkens gewesen, daß die Geschichte und Erscheinung des historischen Christus darüber in das äußerste Gedränge kam. Das Menschliche in der Person Christi ist darin

so dargestellt, das Göttliche seiner Erscheinung und Würde darüber gänzlich schwand. Christus ist im Wesentlichen ein Mensch wie jeder andere, nur weiser und besser, als andere, ein unvergleichlicher Lehrer der Weisheit und Tugend, der noch dazu seine vortreffliche Lehre durch seinen Tod besiegelte. Man muß nur die Darstellung seiner Geschichte, Wunder u. dergl. im N. T. nicht so wörtlich nehmen, sondern sie aus der alterthümlichen, meist orientalischen Anschauung erklären und sie auf die subjective Vorstellungsweise der Berichterstatter zurückführen. Dabei kann man sich immer, doch wohl verständlich, der Ausdrücke Sohn Gottes u. dergl. bedienen, wenn sie nur nichts mehr sagen wollen, als höchstens, daß er unter besonderer Leitung Gottes oder der göttlichen Vorsehung in dieser Welt erschienen und zum Stifter des Christenthums geworden sey. Je näher so Christus als Mensch den Menschen steht, um so ehrwürdiger und größer erscheint er, um so mehr, als er sich seinen Werth in freier That selbst erworben und sich zum Muster der Tugend erhoben hat. Alle nähern dogmatischen Bestimmungen über sein Verhältniß zu seinem Vater im Himmel, seine göttliche Natur u. dergl. haben keinen Werth; das Practische ist die Hauptsache; dieß ist, daß er das Ideal aller menschlichen Vollkommenheit ist und sich selbst dazu erhoben hat.

Je weiter die gegenwärtige Zeit über diese dürre, hohle und leere Ansicht bereits hinausgegangen, um so weniger ist es noch verdienstlich, sie zu widerlegen. Es ist die Ansicht, auf die der natürliche Mensch, wenn er an sich, an seinem Ich festhält, immer zuerst kommt, sobald er mit der heiligen Geschichte in Berührung kommt, und deshalb muß sie auch dieser ihrer Herkunft nach sich beständig erneuen. Sie hat die erklärte Absicht, eine von allem Positiven, allen sogenannten Zeit- und Volksvorstellungen entkleidete, rein vernünftige Religion unter dem Namen der christlichen zu empfehlen. Diese Vernunftreligion ist aber ein bloßes Abstractum, ohne Brief und Siegel, und ist am we-

nigsten dazu geeignet, ein so außerordentliches Phänomen, als die Erscheinung Christi in der Welt ist, auch nur von fern zu berühren, geschweige gar zu erklären und zu begreifen. Schon Strauß hat es treffend bemerkt, daß es ein nichtiges Unterfangen ist, die Lehre Christi oder das Christenthum von der Person Christi abzulösen und ihn überhaupt nur als den Stifter der christlichen Religion zu betrachten, da er vielmehr ihr Gegenstand ist. (II. S. 174.)

B. Die Ansicht der ästhetischen Theologie ist wesentlich die, welche das Gefühl oder unmittelbare Bewußtseyn zum Erklärungsgrunde der Erscheinung und Persönlichkeit Christi macht. In seiner Schrift über Religion und Theologie, S. 251., sagt de Wette: es soll die Lehre von der Gottheit Christi kein Begriff, sondern eine ästhetische Idee seyn. Der fromme Christ glaubt und schaut in Jesu die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber und fragt nicht, wie es möglich sey, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Wir lassen diese Lehre, als zur ästhetischen Ansicht gehörig, als ein schönes, bedeutungsvolles Bild stehen und nicht etwa als ein Gedicht der frommen Phantasie, der überspannten Begeisterung, sondern als Ergebniß einer geschichtlich religiösen Erfahrung. — Gewiß ist in solchen Raisonnements, die selbst dem Denken nicht mehr, sondern nur dem Phantasiren und Spielen mit Bildern Raum geben, das christliche Dogma am tiefsten heruntergefallen, von einem Gedankeninhalt desselben nicht mehr die Rede, und es selbst hiemit allen Irrthümern und Schwärmereien preisgegeben. Mit der rationalistischen Lehre einig darin, daß sie der supernaturalistischen Lehre sich widersetzt, hat diese Ansicht eine Ahnung von der Inanität und Oberflächlichkeit der rationalistischen Meinung, und ihr will sie ausweichen dadurch, daß sie das Dogma im Gefühl unterbringt und es als eine ästhetische Idee anschaut. Aber der geistige Inhalt des Dogma ist hier nicht weniger als dort verflüchtigt, und die Dogmatik in eine Art religiöser Psychologie

verwandelt. — Tiefer ergriff Schleiermacher daſſelbe Princip der abſoluten Subjectivität in ſeinem Abhängigkeitsgefühl, welches in ſeiner Chriſtologie die Bedeutung hat, dieß ſubjective Gefühl mit objectivem Inhalt zu erfüllen und zu einem hiſtoriſchen Chriſtus zu kommen. Die Thatſache des Bewußtſeyns, die innere Erfahrung, dieß fromm afficirte Ich iſt es, welches für die Nothwendigkeit eines Erlöſers ſpricht und die Abhängigkeit von ihm ausſpricht. Ebenſo kann das Daſeyn der Gemeinde nur von dieſer Gemeinſchaftbildenden Thätigkeit des Erlöſers ausgehen. So kommt es alſo hier ganz im Gegenſatz zu der rationaliſtiſchen Theorie nicht allein mehr auf die Lehre, ſondern hauptſächlich auf die Perſon Chriſti an. Die abſolute Unſündlichkeit Chriſti, das reine und nie geſtörte Gottesbewußtſeyn wird in dem matten Gedanken eines Seyns Gottes in ihm gefaßt. Auf dogmatiſche Spitzfindigkeiten iſt ſich dabei nicht einzulaſſen, eine göttliche Natur nicht in Chriſto geſetzt, aber an die Stelle derſelben das Urbildliche gebracht, über welches auch nicht einmal in Gedanken hinauszugehen iſt. Indem nun ſo das idealiſtiſche Ich dieſe Vorſtellungen aus ſich erzeugt und eben damit auch einen hiſtoriſchen Chriſtus poſtulirt, macht es ſich mit der nämlichen Freiheit auch kritiſch an das Traditionelle, und an dieſer Seite geht Schleiermacher ganz an die Seite des Rationalismus zurück. Die überlieferten Vorſtellungen von der Menſchwerdung Gottes, Einheit göttlicher und menſchlicher Natur, übernatürlicher Erzeugung laſſen ſich aus der Bibel nicht rechtfertigen; die Gewißheit der Realität Chriſti als des Erlöſers liegt ganz anders wo, liegt im frommen Bewußtſeyn. Eben ſo gut kann man auch ſagen, daß dieſe Lehre an das altkirchliche Syſtem zurückgeht, indem ſie allen Inhalt, den freilich das Subject ſchon in ſich findet, aus der Lebensgemeinſchaft mit dem hiſtoriſchen Chriſtus und aus der Mittheilung von ihm ableitet. Jedenfalls bleibt die Ableitung deſſen, was eigentlich das Subject ſchon hat, noch zum Ueberfluß aus einem hiſtoriſchen Chriſtus die

schwache Seite des Systems; denn am Ende und ausdrücklich ist Christus nur zur Förderung der religiösen und sittlichen Lebensentwickelung, die in allen Andern mehr oder weniger gehemmt ist, nothwendig, somit seine Größe doch im Verhältniß zu jeder andern nur die quantitative; eine absolute Verwirklichung der Idee oder Urbildlichkeit, wie sie Schleiermacher fordert, scheint dazu keineswegs nothwendig zu seyn. Immer aber ist gegen den platten Rationalismus der Vorzug auf der Seite der Schleiermacher'schen Theologie, daß sie die Autonomie und Selbständigkeit der subjectiven Religion anerkannt und die Frömmigkeit kräftig gefördert hat, wenn sie gleich für eine wissenschaftlich haltbare Christologie wenig geleistet hat. Strauß hat diese Lehre einer scharfen Kritik unterworfen und sie zuletzt mit unbilliger Härte ein Kartenhäuschen genannt, daß seiner Auflösung mit Schnelligkeit entgegengehe. (II. S. 181.)

C. Die philosophischen Systeme der neuern Zeit. Zu den Eigenthümlichkeiten der Schleiermacher'schen Theologie hat es gehört, daß er die Theologie von der Philosophie durchaus unabhängig wissen wollte. Gleichwohl hat Niemand mehr, als er, unter dem Einfluß der Philosophie gestanden und sein Wort so sehr, wie er, durch die That widerlegt. Strauß sagt auch in dieser Hinsicht ein scharfes Wort über ihn, nämlich, daß er nicht blos die Philosophie an die Theologie, sondern eben so sehr auch die Theologie an die Philosophie verrathen habe, und gerade diese Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit sey das Wesen seiner Stellung in der Geschichte der Theologie, um deretwillen sein Wirken von beiden Seiten her nur als ein segensreicher Fluch oder fluchwürdiger Segen erscheinen könne. (II. S. 177.) Soviel ist gewiß, daß er es seinen Anhängern leicht genug gemacht und sie das Leichtere von beiden, nämlich den Haß gegen die Philosophie sich erwählt haben, der ihnen allen gemeinsam ist. Dafür ist unleugbar, daß alle neuern Ansichten, alle geistreicheren Behandlungen, alle tieferen Bestimmungen des christli-

chen Dogma von der Philosophie ausgegangen sind und von der Theologie nur, sofern sie von der Philosophie nicht verschieden war oder daran eine Veranlassung zum heftigen Kampf dagegen gefunden hat. Wer weiß nicht, welch ein Umschwung in allen Gedanken und welch eine gänzlich von aller früheren verschiedene Auffassung der Christologie von Kant ausgegangen ist. Noch jetzt hält diese Ansicht, zum Theil ganz bewußtlos, in den gangbarsten rationalistischen Vorstellungen der Zeit vor. Ein speculatives Interesse an dem christlichen Dogma fällt dabei gänzlich weg; der sogenannte practische Glaube, der moralische Gesichtspunct ist das Höchste und die Norm, nach welcher der dogmatische Glaube sich zu reguliren und zu rectificiren hat. So liegt nun in der Vernunft eines Jeden auch das Ideal sittlicher Vollkommenheit und es bedarf dessen ein Jeder zum Fortschreiten in seiner Versittlichung. Auf ein solches Ideal ist in der Kantischen Philosophie die Idee zusammengeschrumpft; es wird gar nicht verhehlt und selbst nur als ein moralisches Postulat behandelt, daß die Idee der höchsten Vollkommenheit nur dieser von Menschen gemachte Gedanke sey. Christus ist das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, und auf diesen Gedanken kann man die einzelnen biblischen Lehren von Christi Person füglich zurückführen. In diesem Sinn ist er Gottes Sohn zu nennen. Das Geschichtliche, in der Bibel Erzählte, ist dabei eine Sache für sich; der supernaturalistische Kirchenglaube kann uns nur moralisch interessiren; jedenfalls bleibt auch aus dem Leben Christi sein Beispiel für uns das Höchste. — Zur Beurtheilung reicht hin, hier auf die Kluft zwischen einem Ideal und der Wirklichkeit aufmerksam zu machen. Es hat jenes selbst schon das Bewußtseyn an ihm, daß es nur eine Idee ist und daß ihr keine Wirklichkeit entspricht, nicht weniger auch dieses Bewußtseyn, daß alles, was von dem historischen Christus noch Großes und Erhabenes prädicirt wird, er eigentlich doch nur meinem Denken zu verdanken hat. — Diese Einseitigkeit, welche

alles Gewicht auf die moralische Beziehung legt, ist zwar von Fichte vermieden, vielmehr an die Stelle des Idealischen das Metaphysische gesetzt; gegen dasselbe aber das Historische und Persönliche an Christo in den Hintergrund gestellt. Es wird als die Hauptsache das Allgemeine bestimmt, daß dieses auf eine einzige Weise in Christo stattgefunden, kann man nicht Jedem aufdringen. Nur die Erkenntniß muß man haben, daß es das unendlich Große an ihm ist, diese Einsicht von der absoluten Einheit des Menschen mit Gott zuerst vorgetragen und dadurch die Umgestaltung der Welt bewirkt zu haben. In diesem Sinne ist er keinem andern Menschen gleichzustellen und mit Recht Gottes eingeborner Sohn zu nennen.

Auch in Schellings älterer Lehre, wie sie besonders in den Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums vorliegt, bleibt noch die Kluft zwischen der Idee und Wirklichkeit unausgefüllt, wie das Verhältniß des Begriffs und der Realität jetzt noch, und durch ihn erst recht, das Kreuz der Philosophie ist. Das große Verdienst der christologischen Andeutungen Schellings ist, über das Kantische Ideal und das Fichtische Ichheitsprincip sich erhoben und die Macht der fast verloren gegangenen Idee der Menschwerdung Gottes wiederhergestellt zu haben. Für den verhärteten Rationalismus und Supernaturalismus war es eine schwere Zumuthung, an die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit zu glauben, in welcher Formel Schelling damals die Idee aussprach. Ist hiemit allerdings die substantielle Wahrheit ausgesprochen, so fehlt doch noch die Beziehung auf die christliche Lehre, nach welcher in der Fülle der Zeit Gott in einem bestimmten Menschen erschienen ist. Ihr wird vielmehr entgegengesetzt, Gott sey ewig außer aller Zeit und Christus sey nur das Symbol der Idee. Hiemit ist zugleich erklärt, daß die kirchliche Vorstellung nicht der Idee adäquat sey. In Wahrheit aber ist die Vorstellung von Christo als einem Symbol der Idee noch eine ganz unangemessene. Das Symbol ist noch gar nicht da-

hin gekommen, ein Dogma zu seyn, und ist nahe daran, zum Mythus zu werden. In der Philosophie der Mythologie können die Mythen gar wohl als Symbole und Träger der Idee genommen werden; in der Philosophie der Offenbarung würde es der christlichen Wahrheit unmittelbar widersprechen, statt als Dogma, nur als Symbol genommen zu werden; nicht nur die empirische, historische Seite der christlichen Glaubenswahrheit würde hiemit zugleich in Zweifel gestellt, sondern auch sie selbst als Wahrheit noch keineswegs anerkannt seyn, wie diese Anerkenntniß durch den Begriff des Dogma nothwendig ist. In der Philosophie der Offenbarung können wir es nicht mehr mit Symbolen der Idee zu thun haben.

Es ist nun zum Zweck des Begriffs der christlichen Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an früher von uns bereits Erörtertes anzuknüpfen. Die erste, unmittelbare, über das Wesen Gottes nicht hinausgehende Offenbarung Gottes ist der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater. Die zweite, aber mittelbare und sich mit sich vermittelnde Offenbarung Gottes ist der Hervorgang einer Welt aus Gott. Nicht aber sind beide Offenbarungen absolut verschieden, oder der Zeit nach nach einander, als erste, zweite, sondern es ist das ewige Wesen Gottes, nicht nur zu seyn, sondern auch sich und einer Welt offenbar zu seyn. Ist nun in seinem Sich-offenbar-seyn Gott in der Indifferenz, in seinem der Welt Offenbarseyn in der Differenz oder im Unterschiede gedacht, Gott und Welt von einander, so ist schon darin die nothwendige Bewegung zur Einheit indicirt und so erst als concret bestimmt die wahre Wirklichkeit erkannt. Dieses ist der Mikrokosmus der Menschheit oder die Welt als menschliche Natur in der Einheit mit der göttlichen, der Gottmensch, dessen menschliche oder Weltnatur in keinem Unterschiede gegen die göttliche steht, vielmehr alle Differenz beider in sich versöhnt und aufgehoben hat.

Daß nun dieses eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit

sey, ohne welche weder Gott noch die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit erkannt werden können, ist die Aufgabe der dogmatischen Theologie, welche in diesem Theil auch wohl Anthropologie heißt, nicht weil sie die Lehre ist vom Menschen überhaupt und an sich, sondern vielmehr von dem Menschen in seinem innern und wesentlichen Verhältniß zu Gott, ja in seiner Einheit mit Gott. So ist sie eigentlich Theanthropologie zu nennen. In ihr ist nun a) die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, b) die geschichtliche Erscheinung dieser Einheit oder der historische Christus, c) die Identität beider Seiten oder der Gottmensch zu betrachten.

a. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Bevor auf die geschichtliche Erscheinung dieser Einheit hingewiesen und sie in der Person Christi anerkannt werden kann, muß die Einheit beider Naturen selbst, der göttlichen und menschlichen, erst der Möglichkeit nach erkannt, der Idee nach als nothwendig gewußt werden. Diese Möglichkeit und Nothwendigkeit einzusehen, ist die nächste Aufgabe, und zu diesem Zweck unterscheiden wir 1) die menschliche, 2) die göttliche Natur, 3) die Einheit beider.

1) Die menschliche Natur. Sie fängt als Natur (von nasci) mit dem Leben an und ist darin Individualität; sie schreitet fort zum Selbstbewußtseyn und ist darin Ichheit; sie vollendet sich in der Geistigkeit und ist darin Persönlichkeit. 1) Als Individuum hebt der Mensch in der Natürlichkeit und Sinnlichkeit an und hat und hält das vegetative und animalische Leben an ihm. Sein Wesen ist das Fühlen und Empfinden, jenes ein innerliches sich Bewegen, dieses das unmittelbare Finden, ein ebenso thätiges als leidendes, doch weder ein Thun, noch ein Leiden; beide sich widersprechende enthält die Empfindung in sich vereinigt; so die unmittelbare Einheit der Activität und Passivität ist die Sinnlichkeit die reine Receptivität. Ob aber so reines Natur- und Sinnenwesen, ist doch der Mensch schon, wie

er auf die Welt kommt, mehr als dieses; er ist an sich das Vernunftwesen; an sich heißt jedoch nur der Möglichkeit nach; wirklich kommt der Sinn aus der Natur her, und von wegen dieses Ursprungs ist der Mensch auf dieser seiner tiefsten Stufe noch der natürliche Mensch. Das Höhere gegen diese Natürlichkeit ist die Gemüthlichkeit; sie ist das Innere gegen jenes Aeußere. Das Gemüth ist das Selbstgefühl in der unmittelbaren Einheit mit dem Selbstbewußtseyn; diese stille, ruhige Identität, die das Gemüth ist, ist eben so sehr Fühlen als Denken. Das Thier ist nur empfindendes, und das Empfinden hat es nur mit dem Einzelnen zu thun; das Einzelne aber als Allgemeines setzen heißt Denken und ist so zunächst das Wahrnehmen. Mit diesem, welches das Thier nicht vermag, hebt der Mensch schon an, das denkende Wesen zu werden. Das Verhältniß beider, des Fühlens und Denkens, noch unmittelbar vereinigt im Gemüth, kann ein quantitatives seyn, so daß der eine mehr der Fühlende, der andere mehr der Denkende ist; nur ist sich doch auf die Gemüthlichkeit, Herzlichkeit, nicht viel einzubilden, sofern sie eben so sehr am Sinn und der Sinnlichkeit ihren Ausgangspunct hat. Man kann nur sagen: Pectus est, d. h. die Natürlichkeit hat noch die Oberhand oder gilt eben so viel als die Verständigkeit. In dieser Abhängigkeit von der Natur und Sinnlichkeit ist es schon der Begriff des Gefühls im Gemüth, Sinnliches zu seyn, Abhängigkeitsgefühl zu seyn. In diesem Gefühl der Abhängigkeit und seiner ganzen Gemüthlichkeit ist der Mensch noch der natürliche, und diese bloßen Gemüthsbewegungen sind nicht im Stande, ihn zur Erkenntniß Gottes zu führen. Fleisch und Blut können uns das nicht offenbaren. Die auch dem Inhalte nach wahren, heiligen Gefühle kommen von einer ganz andern Seite her, als von der Natur, nämlich von der Seite des Gedankens und zwar des Gedankens Gottes; aber dann sind sie auch nicht mehr Abhängigkeitsgefühle, keine minder drückenden, sondern erhebenden, befreienden Gefühle; denn ihr Princip

ist die Vernunft, der Geist in seiner Heiligkeit. Ob nun zwar der Mensch, fortschreitend zum Denken und Verstand, Sinnlichkeit und Gemüthlichkeit, und in jenem die Leiblichkeit, Organisation und Animalität, in diesem die Abhängigkeit von seinen Gefühlen und Empfindungen, als Momente an sich weiß, in denen er nicht sein vollständiges Wesen hat, so fängt doch dieses darin an und es enthält sie fortwährend an ihm; er hört, so lange er lebt, nicht auf, das Natur- und Sinnenwesen einerseits, und das Gefühls- und Gemüthswesen andererseits zu seyn; aber auf eine höhere Stufe werden sie doch gehoben dadurch, daß der Mensch auch zu Verstande kommt und das denkende Wesen wird. 2) Das Selbstbewußtseyn. In dem Menschen, wie er durch Zeugung und Geburt entstanden und so noch Naturwesen ist, muß es als ein großes Moment betrachtet werden, wo er sich in sich erfaßt, wo das Bewußtseyn erwacht und er sich, sich als das Ich von der Welt, die ihn umgiebt, unterscheidet. Noch als das bloße Gemüthswesen bleibt er in der unmittelbaren Einheit mit der Natur. Die Individualität aber erhebt sich zur Ichheit, indem jene in dieser zu Verstand und Willen kommt. Dieser Fortschritt ist bedingt durch die Objectivität; durch Verstand und Willen in Andern, durch Erziehung und Unterricht kommt der Mensch zu Verstand und Willen; nicht als ob er sich auch da noch nur passiv und receptiv verhielte, sondern weil die Spontaneität ihre Energie nur darin hat, daß ihr das Gleiche von außen entgegenkommt und dargeboten wird. Dieß geschieht vermittelst der Sprache. Allein das, womit sich auf diesem Wege das leere Ich erfüllt, was es an sich zieht, womit es sich sättigt, ist die Welt, die Kenntniß von den Dingen der Welt, und auch Erziehung und Unterricht bleibt nur zu oft dabei stehen. Was der Mensch auf diesem Wege erkennt und zu erkennen vermag, ist das Sinnliche, Endliche, Bedingte. Wenn er nicht nur in allen irdischen und weltlichen Dingen zu Verstand und Willen kommt, sondern auch in den ewigen und

göttlichen, so ist es, weil auch in dieser Hinsicht das Gleiche von außen an ihn kommt; Gott ist es, der den Menschen erzieht und unterrichtet durch Andere schon durch Gott erzogene; in der Gemeinde hat er die Anwartschaft darauf schon durch die Taufe empfangen. Ohne Sinn und Verstand ist das Höhere, Göttliche nicht zu fassen, darum, weil es selbst ein solches ist, das Sinn und Verstand hat. Aber mit der Ichheit allein, wie sie Bewußtseyn ihrer selbst ist, ist es auch nicht zu erreichen; es bleibt der Mensch darin ganz nur bei sich; darin ist er wohl der wirkliche Mensch, aber noch nicht der wahre; er hat Verstand und Willen, aber die Wahrheit ist darin nur, sofern Vernunft in dem Verstande und Freiheit in dem Willen ist; so erst gelangt er 3) zur Persönlichkeit. So erst ist er Geist, sich wissende Vernunft und Freiheit, nicht in der Abstraction, sondern das Individuum, welches als Geist Leib und Seele zu seinen Momenten hat, ein Selbst, welches das sich wissende ist und sein Pflanzenleben und Thierleben als das ihm untergeordnete an ihm weiß. Aber die Hauptfrage ist hier offenbar, woher Vernunft und Freiheit, und wie gelangt der Mensch zu ihr und somit zur Persönlichkeit? An diesem Punct findet der Mensch sich über sich hinausgewiesen an die göttliche Persönlichkeit, die absolute Identität von Vernunft und Freiheit und die Quelle beider auch für die menschliche Natur und Persönlichkeit. Daß der Mensch der wahrhaft Vernünftige und Freie werde, das ist ihm absoluter Weise bedingt durch die Religion. Dieß nun ist die Nothwendigkeit der kirchlichen Bestimmung an dem Begriff der Einheit Gottes und des Menschen, daß die menschliche Natur wohl sey ἰδιοσύστατος, sie hat Subsistenz, Für-sich-seyn, aber auch sey ἀνυπόστατος, ohne Persönlichkeit, nicht hypostatisch, und dieses nur werde durch ihre Aufnahme in die göttliche Natur. Somit ist

2) die göttliche Natur zu betrachten. Sie ist aber hier nur zu betrachten, wie sie der menschlichen Natur gegenüber ist,

nicht in der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften. Die menschliche Natur entwickelt sich auf dem Boden der Endlichkeit; der Mensch wird geboren, lebt, leidet und stirbt; das ist das Loos der Endlichkeit; dieß alles ist negirt durch die göttliche Natur, und selbst der Ausdruck Natur, als sich beziehend auf ein Werden, ist nur die Bezeichnung der göttlichen Substantialität. In gleicher Weise ist in Gott negirt die Sinnlichkeit und die Gemüthlichkeit, wiewohl Manche in ihrer falschen Sentimentalität und nicht wissend, wie das Gemüth noch Sinnliches vereinigt enthält mit dem Geistigen, dieß hart finden. Nur ein noch ganz sinnliches Denken trägt kein Bedenken, Gott Affecte zuzuschreiben und selbst eine solche Liebe, die noch den Haß, Zorn u. dergl. in sich schließt. Dem sinnlichen und gemüthlichen Wesen des Menschen gegenüber ist Gott vielmehr α) der Heilige, die reine, d. h. absolut geistige, Liebe, und dieser göttlichen Heiligkeit gegenüber zeigt sich in der Religion die Nothwendigkeit, daß der Mensch, als der natürliche, der erzeugte und geborene und als solcher der unreine, geweiht und geheiliget werde. — Ferner in seiner weiteren Entwickelung kommt der Mensch zu Verstand, er wird erzogen und unterrichtet und lernt sich verstehen auf die Welt und macht sie zum Gegenstande seines Willens. Aber in dem allen beschränkt er sich zunächst auf das Gebiet der Endlichkeit, und alle Wahrheit, zu der er es durch sein Denken bringt, ist zunächst nur die endliche. Dieß ist sie darin, daß das Denken höchstens nur übereinstimmt mit seinem Gegenstande, so daß das Denken an diesem und der Gegenstand am Denken seine Gränze, sein Ende, jedes an dem andern sein Jenseits hat und behält. In Gott hingegen, wie er β) die absolute Wahrheit ist, ist dieser Unterschied des Denkens und seines Gegenstandes nicht; das Seyn, das Wesen der Dinge, der Welt, ist in ihm das Denken selbst. Gottes Gedanken haben Wahrheit nicht darin, daß sie nur übereinstimmen mit den Dingen, sondern darin, daß diese selbst nur sind durch die Ge-

danken Gottes; Gottes Denken ist das Erschaffen. Auch der Mensch nun ist durch Gott nicht beschränkt nur auf die endliche Wahrheit; er ist durch Gott auch des an und für sich Wahren, des absolut Wahren, fähig; aber er bedarf, um desselben theilhaftig zu werden, der göttlichen Erleuchtung; wie er durch sich allerdings nichts weiß und wissen kann von Gott, ebenso kann er durch Gott des Wissens von Gott gewürdigt und theilhaftig werden. — γ) Endlich im Menschen sind Vernunft und Freiheit die Elemente der Persönlichkeit, und die sich wissende Vernunft und Freiheit ist der Geist. Ihm gegenüber ist Gott der Geist der Wahrheit und Heiligkeit, der wahre und heilige Geist. Nach dem Bisherigen stehen nun beide Seiten des Verhältnisses einander gegenüber. Der Mensch als Geist ist von Gott als Geist verschieden; der menschliche Geist ist nicht der göttliche, der göttliche nicht der menschliche. Die Verschiedenheit ist in der heiligen Schrift oft ausgesprochen, z. B. Römer 8, 14—16. 2 Cor. 12, 4—6. Bleibt es nun bei dieser gegenseitigen Negation, deren Wahrheit die Verschiedenheit ist, und reflectirt man nicht eben so sehr auf andere Stellen der Schrift, in denen die Einheit und Vereinigung des göttlichen und menschlichen Geistes gelehrt und gesagt ist, sie sollen Ein Geist seyn, Christen sollen Christo nachahmen und durch ihn in ihnen die menschliche Natur mit der göttlichen vereinigt, der göttlichen Natur theilhaftig werden, wie 2 Petri 1, 4., so würde auch die Möglichkeit, Christum zu begreifen, verschwinden, und was von ihm, sey es dogmatisch oder historisch, berichtet wird, für falsch zu erklären seyn; denn das Unmögliche kann nicht das Wirkliche seyn, geschweige das Wahre. An jene Verschiedenheit halten sich unzählige im Leben und in der Wissenschaft; sie wissen, daß der Mensch nicht Gott und Gott nicht der Mensch ist, ohne daran zu denken, daß sie doch ein inneres und wesentliches Verhältniß beider zu einander setzen, und daß auf diesem Grunde des Verhältnisses auch die Verschiedenheit in ihrer Wahrheit nicht würde

zu denken seyn, wenn die beiden genannten Seiten des Verhältnisses absolut gleichgültig gegen einander wären, Gott und der Mensch einander gar nichts angingen, also die Verschiedenheit mehr wäre, als Unterschied.

3) Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Sie ist abstract zu erkennen

α. in der Verborgenheit oder Möglichkeit. Die Untersuchung über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur war nach beiden Seiten hin so weit fortgeführt, daß erkannt war, der Mensch ist ein Geist und Gott ist der Geist. Aber der Unterschied ist, daß der menschliche Geist der im Endlichen unendliche, der göttliche Geist der im Unendlichen unendliche ist. Die Endlichkeit des menschlichen Geistes ist, daß er verflochten ist in die Erscheinung und Sterblichkeit, in die Aeußerlichkeit als die Leiblichkeit, in die Innerlichkeit als die Seelenhaftigkeit. Aber der unendliche Geist ist die Negation aller Endlichkeiten. So sind wir noch bei dem Unterschiede. Daß aber der menschliche Geist zum Bewußtseyn Gottes, als des Geistes, gelangen kann, in dieser Möglichkeit ist das Verhältniß beider zu einander ein inneres; d. h., weder der menschliche, noch der göttliche Geist ist, ohne sich gegenseitig auf einander zu beziehen. Die Wahrheit des Unterschiedes in dem Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes zu einander, ist die Verborgenheit des einen in dem andern. Der Geist ist zunächst sowohl wie er der menschliche als wie er der göttliche ist, der in der Natur, wie sie die menschliche ist, verborgene; so ist er der Geist an sich, dem noch das Fürsichseyn fehlt, der Mensch in seiner Geistigkeit behaftet mit der Individualität. Ist sie an ihm noch das Unwahre, so ist der Mensch doch schon, wie er auf die Welt ommt, im Unterschiede von aller übrigen Natur, ein heiliger Gegenstand, die menschliche Natur, nach der Schrift, ein Tempel, in welchem der Geist Gottes wohnen kann. Er wird zu dem Ende bald nach seiner fleischlichen Geburt zu dieser Wohnstätte des

Geistes eingeweiht und er somit als solche anerkannt. Hat der menschliche und göttliche Geist so ein inneres, wesentliches Verhältniß zu einander, so ist es mehr als die gleichgültige Verschiedenheit; aber es ist zunächst als das nur an sich seyende noch ein ganz unmittelbares, kaum mehr als ein mögliches, noch nicht ein gewordenes, sondern verborgenes. Es ist der göttliche Geist in dem menschlichen, wie dieser noch in dem natürlichen, individuellen Daseyn gleichsam versenkt und verloren; euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Col. 3, 3. Das ist einer der tiefsten, speculativsten Aussprüche der Schrift. Aber so enthält es doch schon die Möglichkeit, daß das Verhältniß ein näheres, innigeres werde. Noch ist der Mensch in diesem seinem natürlichen Daseyn nicht zu sich selbst gekommen, wie sollte er zu Gott gekommen seyn. Die Möglichkeit ist vorerst anerkannt nur noch außer ihm, in der Gemeinde.

β. Die Vermittelung des menschlichen und göttlichen Geistes, welche die Aufhebung der Verborgenheit und so die Manifestation des einen in dem andern ist, oder das Bewußtseyn des Menschen nicht nur von sich, sondern auch von Gott, ist die Religion. Sie hat die wesentliche Bestimmung, das Göttlichwerden des Menschen, das Menschlichwerden Gottes zu seyn. Aus der Abstraction und Negation geht die Heiligkeit, welche das Leben Gottes ist, indem sie zu menschlicher Sittlichkeit wird; in ihr verwirklicht sie sich in menschlicher Weise. Aus der Abstraction und Negation geht die göttliche Wahrheit oder das absolut-Wahre, wie es das göttliche Denken und Wissen ist, indem es zum menschlichen Denken und Wissen wird. Beiderlei Werden ist die innere, nothwendige Bewegung im Bewußtseyn. Zu diesem Fürsichseyn oder zum Selbstbewußtseyn gekommen ist das individuelle Daseyn und Leben nur noch ein Moment an ihm, dem menschlichen Geiste; er begreift, beherrscht seine Individualität; als das Ich ist der Geist Verstand und Wille und der Natur unendlich überlegen; Fleisch und Blut

haben keine Gewalt mehr über ihn. In der Religion oder dem Bewußtseyn Gottes, welches selber ein göttliches ist, ist es, daß der menschliche und göttliche Geist aus seiner gegenseitigen Jenseitigkeit herausgeht, welches Herausgehen aber kein gegenseitiges Vernichten, sondern das Wirkend- und Wirksamseyn des göttlichen, das Wahr- oder Wahrhaftigseyn des menschlichen Geistes ist. Das Gottesbewußtseyn ist die Wahrheit des Selbstbewußtseyns. Es ist auf Seiten des Menschen das Anerkennen des göttlichen Geistes, als dessen er fähig und bedürftig ist, und ohne den er es auch zu keiner wahrhaftigen Wahrheit und Sittlichkeit bringen kann. Es ist auf Seiten Gottes ein sich dem menschlichen Geiste zeigen, offenbaren und mittheilen in seiner Wahrheit und Heiligkeit, die ewige Güte Gottes, in der er sich herabläßt zur menschlichen Natur. Will man dieß die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her nennen in Schellingischer Weise, so ist dagegen nichts zu sagen. Gott in seiner Offenbarung hat sich von Anbeginn seiner menschlichen Natur angenommen. Als ein Abstractes und Aeußerliches wird dieses wohl auch von dem formalen Verstande zugegeben, z. B. von Schott in seiner Dogmatik, als ein Wirken und Walten Gottes über dem Menschengeschlecht in seiner heiligen Vorsehung. So aber wird es nur als ein äußerliches, nicht als ein innerliches und immanentes Verhältniß gedacht. Aber die Religion ist nicht blos dem Inhalt nach Bewußtseyn Gottes, sondern auch der Form nach göttliches Bewußtseyn des Menschen, worin und wodurch er über die Grenze der menschlichen Natur als solcher erhoben ist. Das menschlich-natürliche Bewußtseyn bleibt dabei stehen, nur die Natur und Geschichte zum Inhalt habendes Bewußtseyn zu seyn; das göttliche Bewußtseyn des Menschen ist das Gott in der Natur und Geschichte zum Inhalt habende. Wie jenes aus der menschlichen Natur, so geht dieses hervor aus dem absoluten Geiste, und es ist das an sich seyende Verhältniß, welches hier sein Fürsichseyn erreicht hat. Es ist somit

das wesenhafte Bewußtseyn des Menschen von Gott, dem Geist, weder ein blos natürliches, so fängt es nur an, noch ein nur menschliches, so schreitet es fort, es ist vielmehr selbst wesentlich göttliches Bewußtseyn; es zeigt der Mensch darin sich zugleich in seiner Göttlichkeit. Es war (im Lehrbuch) gesagt: jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Mensch, sey er ein Christ, Jude oder Heide, ist ein Zeugniß, daß Gott Mensch geworden. Strauß, der dieß anführt, bemerkt dazu: hiemit stehen wir noch bei Schelling's Menschwerdung von Ewigkeit. (II. S. 210.) Wohl ist dieß ein wesentlicher Standpunct, auf den wir uns stellen müssen, nur daß wir auch fortzuschreiten gelernt haben. Es ist allerdings nothwendig, einzusehen, daß das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi nicht ein so isolirtes ist, daß es eigentlich dadurch ein über die gesammte Menschheit hinausgerücktes wäre, wovon in dieser keine Spur der Analogie und Homogeneität anzutreffen wäre. Es ist vielmehr als ein in der menschlichen Natur von Gott angelegtes, vorerst verborgenes und durch die Religion vermitteltes zu wissen, woraus allein zunächst auch die Möglichkeit der Einzigkeit Christi zu begreifen steht; dann aber auch als ein in allen Menschen sich als Verhältniß setzendes zu erkennen, so nur als das Werk der Gnade. Hiemit weiset das Verhältniß als solches über sich hinaus; die Vermittelung hebt sich auf und es zeigt sich, daß auch die Vereinigung aller Menschen mit Gott nicht seyn kann, nicht möglich ist, wenn die Einheit des Menschen mit Gott nicht ist; denn jene sucht und bezweckt nur, das dasjenige *werde*, was an sich *ist*.

γ. Das Verhältniß Gottes und des Menschen zu einander ist aber als vermitteltes immer noch ein *relatives*; es ist vielmehr an sich ein absolutes Verhältniß. Dieß zeigt sich schon darin, daß in dem Geistseyn auf beiden Seiten kein Unterschied ist. Aber der Geist, der Gott ist, ist der in der Absolutheit mit sich identische, der Geist, welcher Mensch ist, oder der endliche

Geist, ist der in der Ichheit mit sich identische. Ist nun kein Uebergang der Absolutheit in die Ichheit möglich, welche doch schon in der Vermittelung oder in der Religion als möglich und nothwendig anerkannt war, so wäre die Menschwerdung Gottes unbegreiflich, ja unmöglich. Aber dieß Geheimniß löset sich in dem Begriff der Persönlichkeit. Es ist die Macht der Persönlichkeit, welche beide Naturen in sich aufhebt zur Identität, so daß die aufgehobene Ichheit als Absolutheit, die aufgehobene Absolutheit als Ichheit gesetzt ist. Im christlichen Dogma ist diese Aufhebung als Entäußerung bestimmt. Als Geist sich der Ichheit entäußernd, von aller und jeder Selbstsucht absolut frei, ist der Mensch wahrhaft über sich hinausgekommen, ohne die menschliche Natur aufgegeben zu haben; als Geist sich der Absolutheit begebend, d. h. sie zurücktreten lassend, hat Gott sich zur menschlichen Natur herabgelassen, ohne sich als göttlicher Geist aufgegeben zu haben. Dieß ist im Wesentlichen die Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche. Nur ist wohl zu bedenken, daß die Bewegung allein von der Seite der göttlichen Natur ausgeht, wie dieß die Kirchenlehre immer vorsichtig ausgesagt hat. Die menschliche Natur kann die göttliche nicht annehmen, sondern umgekehrt; hierin bleibt die Menschwerdung Gottes auch in Christo nur eine der Gnade analoge, wie durch sie jede Vereinigung des Menschen mit Gott bedingt ist und die Erscheinung Gottes in der menschlichen Natur stets auch als ein Werk der Gnade gegen alle andern Menschen betrachtet ist. Welche Vorstellung muß man haben von Gott und der menschlichen Natur, um zu denken, daß sie ihm ein absolut Fremdes, Gott ein Menschenfeind wäre? Die höchste Wahrheit der menschlichen Natur ist vielmehr ihre absolute Einheit mit Gott; der mit Gott absolut Einige, der Gottesfreund, ist erst der wahre Mensch. Schon im A. T. herrscht der Gedanke, der der Gedanke der Wahrheit ist, wer Gott sähe, müßte vergehen. Eben deshalb ist ihm das Medium der menschlichen Natur nicht eine

Trübung, sondern nur eine Milderung seines Glanzes, in welchem unmittelbar ihn Niemand schauen kann. Wie wir daher sagen müssen, die Idee der Gottheit ist die Idee der Gottmenschheit, ebenso auch, die Idee der Menschheit ist die der Gottmenschheit. Es ist die Wesenheit Gottes, nicht nur in sich, sondern auch in dem Menschen Person zu seyn und aller Menschen Wesenheit und Wahrheit, durch Glauben und Erkenntniß mit Gott vereinigt zu seyn. Gott ist seinem ewigen Wesen nach Gottmensch; dieß ist die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit. Kann aber die Idee ihre Realität nicht entwickeln und nachweisen, so ist sie eben nur Idee, ein schwacher, abstracter Gedanke. Die Realisation der Idee gehört aber eben so sehr dem Geiste an; sie ist nicht, wie gewöhnlich gemeint wird, indem sie sich realisirt, Uebergehen in ein wesentlich Anderes, wie wenn sie bisher nur Denken gewesen wäre, welches das Bedürfniß des Seyns hätte, sondern sie ist wesentlich Entwickelung, Vermittelung, Proceß. Um für sich auch die wahre zu werden und so die an und für sich wahre zu seyn, mußte sie es auch werden, und dazu gehörte der in der Zeit und Weltgeschichte sich verbreitende Verlauf. Der Apostel Paulus schon giebt hier das Genügende an, indem er sagt: da die Zeit erfüllet war. Aber daran haben wir zunächst nur eine traditionelle Angabe und Notiz; die Wahrheit, der Gedanke, worauf diese Angabe beruht, ist der von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Dieser Gedanke enthält einerseits wohl den von der Allgenügsamkeit Gottes, aber auch den, wie der Glaube der Welt die anfangende, sich entwickelnde und vollendende Erkenntniß Gottes ist. Daß des Menschen Verhältniß zu ihm selbst zugleich werde sein Verhältniß zu Gott, das ist ihm vermittelt durch Gott, und das ist die göttliche Erziehung und Leitung des Menschengeschlechts hin zu dem Punct und Gipfel, auf welchem ihm der göttliche Mensch entstehen konnte. Wie hat die ganze Weltgeschichte daran gearbeitet, ihn hervorzubringen! Der stu-

senweise Fortschritt, der die Geschichte der Religion ist, zeigt, wie das menschliche Gottesbewußtseyn sich durch so viele Kämpfe und Vermittelungen zu diesem Ziel hindurchgerungen, um endlich in der Fülle der Zeit den hervorzubringen, dessen Leben und Selbstbewußtseyn das Leben Gottes, der als Resultat das Princip und als endliches Individuum absolutes Individuum ist.

b. Die geschichtliche Erscheinung der Einheit Gottes und des Menschen oder der historische Christus. Für den Glauben ist der Beweis leicht geführt, daß der Mensch Jesus Christus der Sohn Gottes sey. Bedarf er überhaupt eines Beweises, so ist es der, daß es geschrieben steht. Aber dem Glauben stellt sich eben so leicht der Unglaube gegenüber. Ist nicht zuvor dogmatisch der Begriff der Wahrheit entwickelt worden, so kann auch, daß sie die historische sey, nicht anerkannt werden. Denn was in sich selbst nicht möglich ist, kann auch nicht wirklich seyn. In der Wissenschaft vollends geht es nicht an, bei der aus der biblischen Tradition allein entnommenen Notiz stehen zu bleiben; denn aus solchen Stellen der Bibel würde höchstens folgen, daß sie sage, in Christo sey Gott ein Mensch geworden; der Glaube, der dieses Sagen auffasset, hat allerdings daran die Wahrheit an sich; aber mit diesem Sagen und Hören, Auffassen und Vorstellen des Gesagten ist dasselbe noch nicht zugleich auch in seiner Wahrheit erkannt oder als wahr gewußt und begriffen. Eben so wenig ist die Wahrheit des Dogma auf den Scharfsinn und die Kritik der Ausleger gestellt; da unterliegt es vielmehr einer großen Mannigfaltigkeit der Ansichten und es wird gleichsam nur zufällig ein dem Dogma entsprechender oder widersprechender Sinn herausgebracht. Nicht auch ist die Nothwendigkeit, daß Christus der Gottmensch sey, wie bereits von vielen Kirchenvätern, so noch neuerlich von Schaller in seinem Buch: „Der historische Christus und die Philosophie. Leipz. 1838.“, aus dem andern Dogma von der Versöhnung abzuleiten, welches selbst nur die Folge des Dogma von

der Menschwerdung Gottes seyn kann; denn so kommt das Dogma von Christo als dem Gottmenschen gleichsam nur in äußerlicher Weise herbei, weil etwas anderes, die Versöhnung der Welt mit Gott, durch ihn, als den Mittler zwischen Gott und Menschen, zu stiften war oder gestiftet worden ist. Ist hingegen erst die innere Wahrheit und Nothwendigkeit der Gottmenschheit überhaupt dargethan, so kann denn auch, daß ihre Wirklichkeit in der Person Christi, wie in keinem Andern, offenbar geworden, um so gewisser nachgewiesen werden. Dieß zeigt sich wesentlich in folgenden Momenten.

1) In der Sündlosigkeit Christi. Zwei Seiten treten an dem Gedanken von der Person Christi in der christlichen Lehre hervor. Einmal ist er mitten in die Menschheit hineingestellt, der Sohn der Maria, unser Bruder; dann aber ist er auch weit über die Menschheit hinausgestellt, der Sohn Gottes, unser Erlöser. Beides scheint sich zu widersprechen, ist aber wesentlich nur der Gedanke der Gottmenschheit, von einer bestimmten Person ausgesagt. In ähnlicher Weise sind in der christlichen Lehre zwei, dem Anschein nach sich widersprechende, Gedanken zusammengebracht, erstlich der Mensch Jesus als das einzelne Subject gesetzt, und sodann das Allgemeine von ihm prädicirt, daß er der Christ, der Messias, sey. Indem nun diese Person Jesus Christus heißt, ist der Widerspruch aufgehoben dadurch, daß beides, das Einzelne und Allgemeine, in Einem Bewußtseyn oder als persönlich gesetzt ist; der allgemeine Begriff, Christus, hat in diesem Subject, Jesus, seine persönliche Existenz erreicht. Von dieser Seite des Allgemeinen, der Gottheit oder der Messiaswürde Christi, kommt nun an den Menschen Jesus auch die Bestimmung, ohne Sünde zu seyn; diese Bestimmung ist in der Gottheit unmittelbar und nothwendig enthalten, in der Bestimmung des Menschen, wie er ist von Natur, nicht gegeben; aber in der Person dessen, in welchem Gott und der Mensch eins ist, ist die Sündlosigkeit nothwendig

gesetzt, und es muß das, was sich, wenn auch freithätig, ohne Sünde behaupten kann und sich ohne Sünde behauptet hat, wie es das Leben Christi zeigt, der einen Jeden auffordern kann, ihn einer solchen zu zeihen, auch schon in seinem Princip oder Anfang dem Wesen nach gesetzt seyn. Dieß ist der Grund der Lehre, daß Jesus nicht von einem menschlichen Vater, sondern vom heiligen Geist erzeugt sey. Daß dieß erst, wie Strauß sagt, Lehre der Kirche geworden sey auf Veranlassung der Augustinischen Meinung, es sey keine menschliche Erzeugung ohne Concupiscenz, mithin nicht ohne Sünde, ist unrichtig, da die Schrift schon die Geburt Christi ohne Zuthun eines Mannes bezeugt: Die Macht des Geistes wird über dich kommen. Das Heilige, das von dir geboren wird, soll Gottes Sohn genannt werden. Das Princip seines heiligen Lebens und Wirkens ist hier, wo er noch nicht zu seiner freien Lebensentwickelung gelangt ist, nicht in ihn, sondern in den heiligen Geist, als den Anfang seiner menschlichen Natur, gesetzt, als den, durch den die natürliche Geburt Christi bestimmt ist. Der Gedanke ist allerdings in der Bibel schon der, daß von diesem Moment, in welchem Jesus empfangen wird, alles, was niedere, sinnliche Lust und Begierde heißt, entfernt werden soll. Der Zeugungsact in der damit verbundenen Lüsternheit, Rohheit, ist negirt durch den in der Natur verborgenen Geist. Indem der Geist in der Natur sich zum Princip der Entstehung des Menschen macht, mit welchem der Sohn Gottes vereinigt ist, und sich die individuelle Gestalt des Erzeugers giebt, so ist er es selbst, der die Natur negirt und der hiemit affirmirt, daß sie nicht die Bedingung des Werdens Christi sey. Mit welchen Einkleidungen, Engelerscheinungen auch die Verkündigung der Geburt und diese selbst in den Evangelien umgeben ist, so weit wird wohl Niemand gehen, zu sagen, der Verfasser habe betrügen wollen; er hat vielmehr seinen einfachen Glauben darin dargestellt, wie er im innern Zusammenhang steht mit der ganzen Lebensgeschichte Christi. Das

Princip der Sünde ist von der Zeugung Christi entfernt; das ist und bleibt die Wahrheit dieser Erzählung. So nur hat sich in seiner Individualität der reine Begriff oder der Begriff der reinen Menschheit dargestellt schon in seinem Ursprunge. — Für die weitere Entwickelung des Lebens Christi hat der Gedanke der Unsündlichkeit keine Schwierigkeit mehr. Schon die Jugendgeschichte Christi zeigt uns ihn in einer der körperlichen gleichmäßigen, wenngleich ungewöhnlich frühzeitigen, geistigen Entwickelung. Es kann aber selbst mit der unbedingten Unsündlichkeit Christi die freie Selbstentwickelung bestehen, wenn einerseits nur die Meinung, daß dieß eine bloße Naturnothwendigkeit gewesen wäre, somit ohne alle Verdienstlichkeit, entfernt, und andererseits die Möglichkeit der Sünde für ihn nicht geleugnet wird. Alles Mechanische ist somit von der Sündlosigkeit Christi fern zu halten, wie es ja schon durch den Kampf Christi mit sich selbst in den einzelnen Momenten der Versuchung entfernt wird. In der erstern Beziehung, daß die Nothwendigkeit der Grund seiner Sündlosigkeit gewesen, ohne alle Freiheit, ist er zu tief unter die Menschheit, in der andern, daß er auch von der Möglichkeit der Sünde frei gewesen, ist er zu weit über die Menschheit hinausgerückt. Eine bloße Möglichkeit, die doch in keinem Moment zur Wirklichkeit wird, ist ohnehin nichts als der leere Gedanke. Die höchste menschliche Freiheit, wie sie in Christo offenbar gewesen, kann nicht das Werk eines bloßen Naturprocesses seyn. Andererseits indem das Fürsichseyn, die Reflexion in sich und die Richtung des Geistes auf den eigenen Willen zugegeben ist, muß doch kraft des Begriffes der reinen Menschheit behauptet werden, daß jede Richtung auf sich und den eigenen Willen in jedem Moment des Wollens oder Thuns in die auf den göttlichen Willen umgebogen und in ihr aufgehoben war. In dieser Weise ist es zu denken, was die christliche Lehre ist, daß in diesem menschlichen Individuum das göttliche Wesen und dessen Heiligkeit sich in ungetrübter Reinheit und Sündlosigkeit

vom Anfang seines Daseyns an bis zum Ende dargestellt habe. Scheint demnach sein rein menschliches, andern Menschen analoges Bezeigen nur einen quantitativen Unterschied Christi von allen andern Menschen anzudeuten, so ist dabei dennoch durch das Verhältniß der menschlichen Seite zur göttlichen seines Wesens der Unterschied zugleich ein qualitativer und nur in der Einheit beider Seiten sein Erlöserberuf bestimmt. In ihm stellt sich einerseits der reine Begriff der Menschheit, andererseits der der Gottheit dar, und beides ist in die Einheit der Persönlichkeit resumirt.

2) Die Verheißung und die Erfüllung. In dieser zwiefachen Gestalt der Verheißung und Erfüllung wirft sich geschichtlich aus einander, was von Seiten Gottes wesentlich ein und dasselbige ist. Sie sind daher beide in der Schrift auf die Einheit des göttlichen Rathschlusses zurückgeführt und gehen von diesem aus. Er ist als der ewige bestimmt, dieser Rathschluß, und hebt somit alle Zeit in sich auf, d. h. er bestimmt eben so sehr auch die Zeit, sowohl, worin die Verheißung hervortreten, als wie sich dieselbe erfüllen soll. Hiemit ist eine Continuität der Verheißung bestimmt, welche in Bezug auf die Erfüllung Vorherbestimmung, an sich die successive Verwirklichung der Idee des Messias ist. Die göttliche Verheißung ist nicht etwa nur ein simples Versprechen eines nur Zukünftigen und als solches Zufälligen, sondern sie enthält ihre Erfüllung schon an ihr selbst, nur mehr oder weniger. Es ist in keinem Zeitpunct die Menschheit ohne Gottheit oder Gott ohne den Menschen gewesen; aber das Verhältniß war seiner Idee nicht adäquat. Die Erfüllung aber bezieht sich als der erreichte Gipfel dessen, was verheißen worden, zurück auf die vorhergegangene Verheißung. So nur sind beide, Verheißung und Erfüllung, wahrhaft und innerlich durch einander vermittelt und schließen beide als Anfangs- und Endpunct einen historischen Verlauf ein, der die Geschichte des Volkes Gottes ist. Aus allen Völkern nimmt Gott sich Ein

Volk heraus, um es zum Ohr seiner Offenbarungen und eben damit zum Kern aller Völker zu machen, zu demjenigen, aus welchem das Heil der Welt hervorgehen soll. An ihm vollzieht er seinen von Ewigkeit her, vor Grundlegung der Welt gefaßten Rathschluß zur Erlösung der Welt. Oft ist als Eröffnung desselben schon die Erklärung unmittelbar nach dem Sündenfall angesehen worden, es werde einst der kommen, der der Schlange den Kopf zertreten werde, das sogenannte Protevangelium. In der Gestalt der Verheißung nun von Seiten Gottes und der Hoffnung von Seiten des Volkes zieht die Erlösung der Welt schon durch den A. B. als die nächste, wiewohl noch untergeordnete Stufe der göttlichen Erbarmung und Erlösung. Wie darin das Gesetz als Vorbereitung zum Evangelium seine höchste Bedeutung hat, so auch ein großer Reichthum gottesdienstlicher Handlungen, sinnreicher Vorbilder und Typen, besonders aber der Prophetismus, dessen kräftige Stimme das Volk unabläßig über sich selbst erhebt. An den Erwartungen eines Messias im A. B. ist Gott nicht ohne Antheil. Die Weissagungen, in denen diese Erwartungen meistens sich aussprechen, erscheinen im A. T. in dem Verhältniß zu ihrer Erfüllung oft sehr äußerlich, wie wenn sie nur Räthsel wären, welche ihre Auflösung erst in später Zukunft haben, oder Zufälligkeiten, bei denen der Erfolg nicht seinen nothwendigen Grund in der Weissagung hätte. Werden sie nicht als ein Ganzes, in sich Zusammenhängendes, durch den geschichtlichen Fortgang wesentlich Vermitteltes aufgefaßt, so unterliegen sie einzeln gar mancherlei Einreden und Zweifeln; die Beziehung scheint dann als eine ganz willkührliche, die am Nächsten, Ersten, Besten schon ihre Erfüllung hätte. Die Ewigkeit des göttlichen Rathschlusses in der Gestalt der Verheißung spricht immer zugleich die Sicherheit und Gewißheit der Erfüllung aus, darf aber nicht absolut außerhalb alles geschichtlichen Verlaufs genommen werden; er ist nur mit ihr zusammengeschlossen der eine und selbe, unveränderliche unter allen Veränderungen der

Welt und allen abwechselnden Schicksalen des Volkes Gottes. Der göttliche Vorsatz, den Retter der Welt zu senden, ist und bleibt unter allen Umständen der nämliche; auch die Ausführung mehr oder weniger geht durch alle Zeiten; auch in der Hoffnung, Ahnung war der Erlöser schon gegenwärtig, obgleich auch noch nicht gegenwärtig; nur die schließliche Erfüllung, der Gipfelpunct ist dem Zeitpunct vorbehalten, wo die Menschheit sich auf die Stufe erhoben haben werde, welche erforderlich war, um den Heiland der Welt hervorzubringen. Es kann daher nicht in den göttlichen Willen und Rathschluß dieser Widerspruch gesetzt werden, als sey mit dem Vorsatz, die Welt zu erlösen, auch der verbunden gewesen, die Erlösung nicht zu verwirklichen, als erst in einer späteren Zeit. Mit dem Vorsatz geht die Ausführung an; aber das Verhältniß der Welt zu Gott und seinem Rathschluß ist ein verschiedenes; nicht sogleich war sie auch reif, die Erfüllung vollständig eintreten zu lassen. Die vom Anfang an dem göttlichen Rathschluß und dessen Erfüllung widerstrebende Seite ist kein zufälliges Moment, welches die vollständige Realisirung verhinderte, sondern es ist in Gott darauf gerechnet, und eben das bringt die geschichtliche Entwickelung mit sich. Es mußte der Gegensatz der Sünde und Gnade sich erst auf die Spitze treiben und vollenden, um die Erfüllung der Verheißung zu vollenden, wie das der Apostel ausdrücklich erklärt, wenn er sagt: Gott habe Alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme. Ebenso war die scheinbare Vorliebe, womit Gott vorzugsweise nur Ein Volk erwählte, um an ihm seinen Erlösungsrathschluß auszuführen, nur ein anderer Ausdruck für die allgemeine Liebe Gottes zu allen Völkern, welche, indem sie ja das Resultat in der Erfüllung war, sich hiemit zugleich als Princip und in dem Vorsatz enthalten zeigt. Allen Völkern ist die Verheißung gegeben durch Gott. Nur ist das jüdische Volk vorzugsweise zum Träger der Idee erwählt und hat darin seine bestimmte geschichtliche Bedeutung erhalten. Waren also

die andern Völker noch nicht fähig oder empfänglich dafür, die Verheißung zu empfangen, so waren sie es nur noch nicht; aber auch sie sollten es werden in der Erfüllung nach der ursprünglichen Intention Gottes. Um dahin zu gelangen und die Erlösungsbedürftigkeit zu empfinden, mußte erst das Schuldbewußtseyn diesen Grad der Höhe erreichen, wie wir es in Israel sehen. Dieß war durch die Strenge und Herbigkeit des Gesetzes vermittelt in diesem Volk, wie in keinem andern. Je mehr der Heide sich mit der Gegenwart begnügte und daran Alles hatte, um so mehr ist Israels Blick der Zukunft zugewendet. Also nicht nur durch die Sünde, sondern auch durch das Bewußtseyn der Sünde war die schließliche Verwirklichung der Idee des Messias vermittelt und bedingt. — Andererseits die Erfüllung. Sie hebt schon darin an, daß die Idee des Messias im Verlauf von Jahrhunderten ihre einzelnen Momente aus sich herausſetzt, sich so in ihrer Realität darstellt und sich darin verwirklicht. Es ist der Geist Jesu Christi, durch den die Weissagung selber ist. In seiner Idee also offenbart sich der Messias schon im A. B. und vor seiner Erscheinung im Fleisch. Das A. T. ist nicht ohne seine Theophanien, in denen Gott in seiner Offenbarung, d. i. als Sohn, sich in menschlicher Weise und Persönlichkeit zeigt. Genes. 18. Jes. 6. 1 Cor. 10, 4. Aber das sind alles nur vorübergehende Manifestationen, die so nur den Schein der Zufälligkeit haben, d. h. auch nicht seyn konnten, ohne daß Wesentliches dadurch geändert würde. Es bewährt, bethätigt sich darin nur die Idee; die Bewährung, Bethätigung aber ist nur Schatten der Zukunft. Es bleibt somit auch noch, nach der Bestimmung des A. B., das äußerliche Verhältniß der Gottheit zur Menschheit, welches der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung aufhebt. Daß Er nur der verheißene Messias und in ihm und in keinem andern die Weissagung erfüllt sey, ist die bestimmteste Lehre des N. T., Christi selbst und seiner Apostel. Dieß Factum sollte man wenigstens endlich aufhören zu leugnen,

wie verschiedentlich man es auch verstehen will. Jedes andere Verstehen und Deuten aber ist zugleich das Leugnen, daß Christus der gekommene Messias sey. Dieß ist theils so geschehen, daß der Verheißene schon als ein Anderer genommen wird, wie Christus, und gesagt ist, nicht er, sondern bald die Gesammtheit des jüdischen Volks, bald ein einzelner Prophet, König des jüdischen Volks sey der Gegenstand der Weissagung, theils auch nachgewiesen wird, daß die in der Verheißung angegebenen Züge in der Person Christi nicht zutreffen. Beides ist jedoch nur eine andere Weise, die Weissagung und Verheißung zu leugnen. Es ist schon zugegeben worden, daß die Verheißung und Weissagung oft gar dunkle Züge enthält, welche nicht alle gerade sollen bei der Beziehung auf Christum in Anschlag gebracht werden. Das Allgemeine, daß das Volk auf einen mehr als nur politischen Retter hoffte, und daß diese Hoffnung sich mit dem gesteigerten Elend des Volkes steigerte, ist doch unleugbar. Daß die Beziehung auf die Person Christi von ihm selbst ausgeht und bei seinen Aposteln die herrschende ist, muß jedenfalls als eine bedeutende Autorität angesehen werden, welche, wenn die Beziehung auch nur äußerliche Anwendung der allgemeinen Volksvorstellungen auf ihn wäre, stets von unendlichem Gewicht bleibt. Daß dann die Idee des Messias in Christi Person, Erfahrungen, Leiden u. s. f. sich anders realisirt und die Gestalten der Erfüllung im Einzelnen unendlich weiter gehen, als die Verheißung, bringt der Unterschied beider Testamente mit sich und ist in der Natur eines allgemeinen Weltreiches, wie es Christus gestiftet hat, im Gegensatz zu dem jüdischen, noch beschränkten Bewußtseyn gegründet. Es mußte somit die wirkliche Erscheinung des Messias viel anderes und unendlich mehr enthalten, als die Verheißung und Weissagung irgend ahnen und aussprechen konnte. Wo war in der jüdischen Welt irgend ein Gedanke daran, daß in Christo Gott selbst als Mensch erscheinen sollte? Vielmehr dadurch trat Christus in den stärksten Widerspruch mit allen

im jüdischen Bewußtseyn enthaltenen Vorstellungen, und die Propheten selbst hätten gänzlich ihren Standpunct verlassen müssen, um sich zu dieser Vorstellung erheben zu können. Gleichwohl können wir deshalb nicht aufhören, dieses sowohl in die Verheißung als in die Erfüllung zu setzen, sofern beide in der göttlichen Vorherbestimmung, in der Idee Gottes enthalten sind; dieß ist die Nothwendigkeit, sich auch über den historischen Verlauf der Verheißung bis zu ihrer Erfüllung zu erheben, weil, daß Gott ein Mensch ist, überhaupt nicht eher, als bis in der bestimmten Person die Idee offenbar wird, ein Gegenstand der Erfahrung ist. Und so kann auch in der christlichen Welt nur aus der Idee Gottes und des Menschen erkannt werden, in wiefern die Erscheinung Christi ihr entsprechen und ob die Idee eines Christus in dem bestimmten Individuum zur Wirklichkeit gekommen sey. Aber dieß ist nicht so zu verstehen, wie wenn die Beziehung der Idee auf diese bestimmte Person nur eine äußerliche Reflexion wäre, die als solche noch willkührlich seyn könnte, oder als ob die Idee bei uns erst in Gedanken vorhanden und dann ihre Wirklichkeit von außen dazu gekommen wäre, sondern christliches Bewußtseyn ist es eben nur darin, daß es weiß, daß Jesus der Christ sey. Die Idee ist mit der Realität identisch; ja dieser Realität selbst erst verdankt sich die Idee; sie hat keinen andern Gegenstand und Inhalt, als diese concrete Persönlichkeit. Die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi in der Welt geht nicht aus einzelnen historischen Notizen, sondern aus dem allgemeinen Verhältniß der ganzen vorchristlichen Zeit zur christlichen hervor. Der historische Standpunct allein geht nicht über den jüdischen hinaus, und dieser schließt immer die Leugnung, daß Jesus der Christ sey, in sich. Es ist schon (im Lehrb.) gesagt, was auch Strauß für sich und seine Meinung benutzt (II. S. 211.): die Erfahrung vergönnt keinen Abschluß; es kann ihr möglicherweise eine andere entgegentreten; es kann eben so gut noch ein anderer kommen, der sich für den Messias

ausgiebt. In dieser Erfahrung und Hoffnung steht der jüdische Standpunct. Die wahrhaft religionsgeschichtliche Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes in Christi Person hat vielmehr die Richtung und das Hinstreben aller früheren Völker und ihrer Religionen zu diesem höchsten Gipfelpunct darzustellen, und so von der Idee getragen kann sie der Wahrheit nicht verfehlen, daß er es ist, auf den alle Vorzeit deutet und in welchem sich die Hoffnungen aller Völker erfüllen. Hiemit ist Christus

3) der Mittelpunct der ganzen Weltgeschichte. Hiemit erst kommt die Untersuchung ganz auf das Gebiet der Idee, die doch damit den historischen Boden nicht verläßt. Denn als die Weltgeschichte erst ist die Idee die concrete, realisirte, was schon in ihr als Idee wesentlich enthalten ist. Bliebe die Weltgeschichte als diese die Idee verwirklichende, hinter der Idee zurück, so würde auch die Idee nicht seyn können, was sie ist. Denn wird sie auch nur als das Ideal genommen, so ist sie doch das Vollkommene nur, wenn ihr auch die Vollkommenheit nicht mangelt, welche die wahre Wirklichkeit ist. Wenn man Christum nur auffasset als eine welthistorische Person, ist und bleibt man im Vergleichen Christi mit Andern begriffen und jeder Unterschied oder Vorzug vor ihnen kann da immer noch nur ein quantitativer seyn. Welthistorische Personen waren auch Moses und Muhammed, Solon, Lycurg u. A. Sie haben der Welt einen neuen Schwung und Character gegeben, ein neues Princip in sie hineingesetzt, ihre Geschichte auf lange Zeit hin bestimmt. Aber sogar die beiden welthistorischen Völker, das jüdische und römische, sie gehen unter am Christenthum, und dieses ist das Welthistorische in einem viel höheren oder tieferen Sinn als jene je zu seyn vermochten. Bei dieser Anerkennung Christi als einer welthistorischen Person, sogar in seiner Weisheitslehre größer als Socrates, kann man es höchstens zu einem realisirten Ideal der Menschheit bringen, welches schon die Kantische Philosophie aus Christus gemacht hat und wovon auch

Ammon spricht, und ihn für eine welthistorische Person anzusehen, braucht sich auch Strauß noch nicht zu weigern; aber damit stellt man sich doch immer noch einseitig an die ihm mit allen andern Menschen gemeinsame menschliche Natur, räumt man ihm selbst an dieser Seite nur den ersten und höchsten Platz ein. Erst damit, daß er erkannt ist für den Mittelpunct der Weltgeschichte, ist gesagt, daß er der Einzige, Unvergleichliche sey; denn der Mittelpuncte in der Weltgeschichte kann es nicht mehr geben, als Einen. So erst ist Christus gewußt als der, auf dessen Gegenwart alle Vergangenheit und Zukunft sich bezieht; denn alle Völker mit ihren Religionen, sittlichen und politischen Verfassungen haben die Richtung, das Bedürfniß und die Sehnsucht gehabt nach dem, in welchem die unendliche Weisheit, Macht und Heiligkeit Gottes offenbar seyn würde. In Bezug auf die Vergangenheit spricht Christus das aus: ehe Abraham war, bin ich; in Bezug auf die Zukunft: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Im Heidenthum, die Mysterien abgerechnet, noch ganz, im Judenthum, die Prophetie abgerechnet, noch halb verborgen, ist der noch nicht gekommen, der das Licht der Welt seyn würde; aber als die verborgene, nur noch nicht offenbare, hat auch die heidnische und jüdische Religion eine innere Beziehung auf ihn. Dieß zeigt sich historisch schon darin, daß, wie sehr sie ihn auch in seiner Erscheinung und Niedrigkeit verkennen, dennoch nach seiner Erhöhung die heidnische und jüdische Welt ihm zufällt, der heidnische und jüdische Staat als solcher an ihm sich auflöset, um als der christliche wieder aufzuerstehen. Es ist in allen endlichen Religionen, wo nicht das Bewußtseyn, doch die Nothwendigkeit, daß sie erst in der christlichen, als der absoluten, ihre Erledigung und Beruhigung finden. Die jüdische Religion hat in ihren messianischen Erwartungen davon auch das bestimmte Bewußtseyn gehabt. Dieß Bewußtseyn der Entzweiung und Zerrissenheit in ihr konnte nicht seyn, ohne schon darüber hinauszuschauen und

über sich selbst hinauszuweisen. Zur Zeit der Erscheinung Christi war die Welt in den beiden genannten mächtigsten, welthistorischen Völkern, dem Judenthum und Römerthum, aufs tiefste in sich entzweit und an allen Seiten aus den Fugen gewichen, jenes der Knecht von diesem, dieses zugleich der Knecht seiner selbst. Der Widerspruch war der größeste, schreiendste, den die Geschichte kennt. Mit dem tiefsten Schmerz über seine Knechtschaft ist in Israel verknüpft die tiefste Niederträchtigkeit, und mit dem Gefühl der Weltherrschaft in den Römern die äußerste Herrschsucht und Ueppigkeit, der Stolz auf beiden Seiten gleich groß, doch größer noch auf Seiten der Juden, je mehr sie als Abrahams Nachkommen sich wissen. Jede nähere Kenntniß jener Zeit muß es bezeugen, daß an dieser Zwietracht und Entzweiung der Völker die Welt hätte müssen zu Grunde gehen, wäre der nicht gekommen, der alle Wunden der Menschheit zu heilen bestimmt war und alle Strahlen des Wahren und Guten in der Welt sammelte und in sich concentrisch vereinigte. Mit der Erkenntniß des wahren Gottes geht auch die Freiheit der Kinder Gottes, die Liebe und der Friede hervor. Wo die Welt das zu erkennen beginnt, daß Gott die Liebe selbst sey, tritt der Mittelpunct der Weltgeschichte hervor, welcher die Welt mit Gott und mit sich selbst versöhnt. Mit diesem Hervortreten des Anfangs ist ein Fortgang gesetzt, der ebenso auch durch alle folgende Zeiten geht. Als Geist seiner Gemeinde ihr gegenwärtig ist er das Princip alles Wahren und Guten in ihr und sie von ihm fortan nicht mehr zu trennen. So hat Christus eine Geschichte, wie kein anderer Mensch: wie der Sohn Gottes sein Leben in der Menschheit gehabt hat schon vor seiner Ankunft im Fleisch, so führet er es ewig fort in seiner Gemeinde, und das ist freilich speculativ ein ganz anderes Leben, als was man jetzt Leben Jesu nennt, wie es gewöhnlich bezogen wird nur auf seine Erscheinung in der Individualität und Ichheit. Vielmehr durch alle Geschichte sich hindurchbewegend geht

er doch auch darüber hinaus, und so erst ist er noch zu betrachten

c. als der Gottmensch. Erst das Ende der Untersuchung zeigt, daß richtig angefangen worden. Von der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur sind wir ausgegangen; zum Begriff der historischen Erscheinung dieser Einheit sind wir fortgegangen. Es ist noch übrig, beide Seiten als eins zu setzen. Es ist so der Gottessohn und Menschensohn als eins zu betrachten. Daß solche Einheit sowohl die vollkommene, als auch in Christo wirkliche und offenbare sey, ist zu allen Zeiten nicht unangefochten geblieben und neuerlich noch von Strauß, sowohl im Leben Jesu (II. § 151.) als in seiner Dogmatik (II. S. 214.) bestritten worden. Diese Lehre, welche nicht ohne Beifall geblieben, ist vornehmlich noch zu berücksichtigen. Es wird wohl weder die Idee, noch die Realität der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Zweifel gezogen, aber behauptet, das heiße nicht soviel, als, die Idee sey einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden. Das sey gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich abzudrücken; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebe sie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmensch sey daher die Menschheit zu betrachten. Die Idee der Gottmenschheit soll wohl Wahrheit enthalten; aber die Wirklichkeit derselben nicht eine einzelne historische Person, sondern die Gattung der Menschheit seyn. — Die Idee der Persönlichkeit Christi enthält als die concrete Mitte und Gegenwart an ihr selbst zwei abstracte Beziehungen auf die Vergangenheit und Zukunft, mit deren beiden sie leicht verwechselt werden kann. Strauß verlegt sie in die Totalität der Menschheit und läßt sie

darin aufgehen. Diese Vorstellung entnimmt, ja entwendet wesentliche Momente aus der Persönlichkeit Christi, um sie zu firiren, Momente, welche sie, wie gesagt, der Persönlichkeit Christi selbst verdankt. Sie hat einerseits die Wahrheit für sich, daß die Erscheinung Christi nicht ex abrupto zu begreifen ist, sondern nur aus einem stetigen Zusammenhang mit der gesammten Vorzeit. Keine Vorstellung ist unrichtiger, als die, welche wohl der alten Orthodoxie eigenthümlich war, daß der Gottmensch zu seiner Zeit gleichsam als Deus ex machina erschienen sey. Diese mechanische Ansicht war begünstigt durch einseitige Vorstellungen vom Sündenfall und Verderben der menschlichen Natur und ihrer absoluten Unfähigkeit, Göttliches in sich aufzunehmen und darzustellen. Dem widerspricht die ganze Geschichte aller vorchristlichen Religionen, welche selbst in ihrer Endlichkeit als diese Versuche zu betrachten sind, die Idee der Gottmenschheit, in welcher ungeeigneten Weise es sey, in sich darzustellen. Was irgend da als Frömmigkeit und Erleuchtung sich zeigt, muß als Annäherung an diese, wie als Wirkung und Gegenwart Gottes in seiner menschlichen Natur betrachtet werden. Dieser göttliche Offenbarungsproceß läßt sich auch nicht einseitig auf den A. B. allein beziehen oder beschränken. Dieß Verhältniß Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott, ist, wie gezeigt worden, ein inneres, wesentliches, auch nicht ein passives, sondern durchaus actives. Wenn aber nun dieß Göttlichwerden des Menschen, dieß Menschlich-sich-bezeigen Gottes den Sinn haben soll, daß es den Fortschritt auf den höchsten Punct seiner Entwickelung ausschließe, so bleibt die Ansicht im Abstracten stehen, sie leugnet alsdann nur jene vollkommene Erhebung des Menschen zu Gott, welche zugleich die vollkommene Herablassung Gottes ist, und verurtheilt unbefugter Weise die Menschheit, welche doch den Gottmenschen darstellen soll, zu einer damit ganz unvereinbaren Mittelmäßigkeit. Vielmehr nur aus diesem Höhe- und Gipfelpunct ist erst zu erkennen, was die Bestimmung der

gesammten Menschheit ist, wie dazu auch eine lange Reihe von Manifestationen des Göttlichen in der menschlichen Natur erforderlich war, bis die zerstreute Fülle des göttlichen Lebens zu dieser Einzelheit und Persönlichkeit sich zusammenzuschließen vermochte. Hat Gott in der Person Christi sich außer allem geschichtlichen Zusammenhang mit der Vorzeit geoffenbart und zur Erscheinung gebracht, so daß er allen andern Menschen sich versagt und von ihnen entfernt gehalten hat, so ist allerdings die Persönlichkeit Christi unbegreiflich und eine ganz miraculöse, die freie, stetige Entwickelung der Menschheit unterbrechende. Aber dieß kann und muß man zugeben, ohne bei der Form der Vielheit der Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit, welche Form noch sehr auf das Heidnische hinauskommt, stehen zu bleiben; denn eben diese Vielheit der Form ist noch zugleich ihre Endlichkeit. Mit dem Gedanken der Menschheit denkt man wohl in der Unendlichkeit zu stehen, weil sie das Abstractum der Vielheit ist; nimmt man aber den Gedanken concret, so zeigt sich sofort desselben Unstatthaftigkeit und muß vielmehr die Einzelheit, die Persönlichkeit als das wahrhaft Unendliche begriffen werden. Die ganze Welt, das ganze Reich der Natur und des Geistes, zeigt uns keine Form, welche geeigneter wäre als die menschliche Persönlichkeit, die ganze Fülle der göttlichen Substanz in sich aufzunehmen und in sich als Subject darzustellen, oder, um es bestimmter auszudrücken, die göttliche Persönlichkeit als menschliche darzustellen. Hat daher in der Vielheit und Mannigfaltigkeit menschlicher Persönlichkeiten in der vorchristlichen Zeit sich das Göttliche in irgend einem Maaß und Grad wohl entwickeln können, so ist es, weil die einzelne Persönlichkeit diese Kraft und Intensität hat, es bis zum höchsten Grad und ohne alles Maaß zu vermögen und zu vollbringen, ja so ist es, weil sie, welche die ganze Fülle und Tiefe dieses Vermögens und Vollbringens in sich trägt, nothwendig auch die erste und uranfängliche, die ist, aus welcher als der Urpersönlichkeit auch

alle Kraft der Persönlichkeit ist. Dieß ist in der Lehre von der Verkörperung oder Fleischwerdung des Logos ausgesprochen, der von Anfang bei Gott war und dessen Hineinbildung in die Welt mit der Weltschöpfung selbst zusammenfällt. Heißt es daher von ihm: durch ihn ist die Welt gemacht, so auch gleicher Weise von ihm, wie er mit Christo identisch ist: er kam in sein Eigenthum, welches nicht platt nur von den jüdischen Landsleuten Christi zu verstehen ist. Nur vermittelst solchen Rückblicks auf die Genesis menschlicher Persönlichkeit, deren Ursprung selbst die Hineinbildung einer göttlichen Substanz in dieselbe ist, ist die Erhebung der menschlichen Natur zur göttlichen, welche zugleich Annahme jener durch diese ist, in irgend einem Maaß zu allen Zeiten, aber auch ohne alles Maaß in Christo zu verstehen und zu erklären, was die Schrift gleicher Weise bezeugt, indem sie sagt: in ihm sey das göttliche Ebenbild wieder erschienen. Das also, aber auch nur das kann als das Wahre der übrigens falschen Meinung, die Menschheit als solche sey die Gottmenschheit, angesehen werden, daß ohne das allgemeine Leben der göttlichen Idee in der Menschheit sie auch nicht zu diesem Fürsichseyn und concreten Daseyn in Christo hätte gelangen können. So müssen wir also gegen Strauß allerdings sagen, daß die Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Einem Individuum, so wie vorher nie, wirklich geworden. Aber auch andererseits, wie nachher nie. Auch von der christlichen Menschheit ist nicht zu behaupten, daß sie an Christi Stelle treten oder den Gottmenschen vorstellen könne; denn sie ist nur seines Geistes Frucht und in solcher Vorstellung ist die Incarnation des Logos verwechselt mit der Inhabitation seines Geistes in allen Frommen und Gerechten. Mit jener Vorstellung sind wir, was die Person Christi betrifft, auf eine der welthistorischen Personen und Genien, und im Wesentlichen auf das Kantische Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit reducirt. Eine Kategorie, die dem Naturleben angehört, die Gattung, soll als die menschliche der

Gottmensch seyn. Alle zusammen, die Totalität soll diese Idee darstellen, Keiner allein. Was sie alle erst sind oder werden können durch ihn, durch seinen Geist, durch das Leben in seiner Gemeinde, sollen sie alle besitzen und darstellen schon von Hause aus; hierin ist die Gemeinde Christi mit ihm als ihrem Princip, die Peripherie mit dem Centrum verwechselt oder ihm gleichgestellt; die Gesammtheit der Kinder Gottes soll der Sohn Gottes in seiner Menschheit seyn; aber dieß ist nur Misbrauch und Misverstand der Schriftlehren, daß Christus in seinen Gläubigen eine Gestalt gewinne. Ist, nach Hegel, dieß, daß Gott ein Mensch geworden, allerdings das Schwerste in der Religion, so ist es eben diese Ineinssetzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjectivität in der Person Christi. Nicht schwer, sondern oberflächlich ist das Räthsel gelöst, wenn man, wie Strauß, ihm den Sinn giebt, die Menschheit sey dadurch für den Gottmenschen erklärt; vielmehr der wahre, ja einzige Sinn ist, daß Gott als ein Individuum, als ein einzelner Mensch, als ein Dieser erscheint. Und das ist auch die bestimmteste Lehre der Hegel'schen Philosophie, mit der nur der Unverstand die Lehre von Strauß verwechseln kann, welcher sich selbst ausdrücklich gegen jene erklärt hat. Die ganze christliche Heilslehre beruhet darauf: Götter, Kinder Gottes sollen Alle werden durch den eingeborenen Sohn. Wo irgend ein neues Princip in die Welt gekommen, hat sich das Aehnliche begeben; von einem einzelnen, oft unscheinbaren Punct, von einem bestimmten Individuum ist es ausgegangen und hat sich von da erst über mehrere verbreitet. So erst erscheint es wahrhaft concret und wirklich. Es wird ferner von Strauß gesagt: Christus habe doch nicht alle Seiten des menschlichen Lebens in sich darstellen können, die Ehe, die Poesie, Künstler- und Feldherrn-Talent. Aber der geistige und sittliche Grund von dem Allen, ohne welchen alle Seiten des Lebens ohne Werth sind, ist in der Person Christi enthalten, und diese Intensivität ist das Grö-

ßere gegen alle Erscheinung und Extension. Die obige Lehre von der Menschwerdung Gottes in der Gesammtheit, welche der Gottmensch ist, hebt eigentlich Spinozisch oder pantheistisch den geschichtlichen Proceß in der Menschheit auf; denn die Genien, deren Cultus an die Stelle der alleinigen Verehrung Christi oder daneben treten soll, sind und bleiben, wie weit sie hervorragen über ihre Zeit oder wie welthistorische Personen sie seyen, doch im Wesentlichen sündige Menschen und keiner unter ihnen kann, wie Christus, der Erlöser aller übrigen seyn. Er ist als der einzelne der allgemeine Mensch, als einzelnes Individuum das absolute Individuum; er ist die Menschheit — ja, das ist richtig; aber er ist die Menschheit in der Einzelheit; auf diese Bestimmung kommt es an.

1) Als der Einzelne ist ein Jeder für sich und im Unterschiede von Andern; er ist in dieser Bestimmung das Individuum. Als ein solches erscheint, wird geboren, lebt, leidet und stirbt auch Jesus Christus. Er kann in dieser Hinsicht mit andern ausgezeichneten, welthistorischen Characteren verglichen werden; denn wie hoch er auch über ihnen allen stehe, dieß hat er doch mit ihnen gemein, daß er dieser einzelne Mensch ist. So ist an ihm auch das Loos der Endlichkeit nicht zu verkennen. Ferner wie sich selbst, so gehört er auch als dieser Einzelne einer Familie an. Seine Mutter Maria und sein Pflegevater Joseph sind bekannte Personen, und er war ihnen unterthan, heißt es von ihm in der Schrift. Als Mitglied einer Familie sorgsam um seine Mutter erweiset er sich noch am Kreuz. Keiner kann endlich sich selbst und seiner Familie angehören, ohne auch einem Staat; vollends soll einer zugleich als welthistorische Person anerkannt seyn, so kann das nicht seyn oder geschehen außerhalb des Staats. Völker ohne Staatsleben bringen auch keine welthistorischen Charactere hervor. Dem welthistorischen Volk der Juden gehört Jesus Christus an; das gesetzliche Zeichen der Judenschaft wird ihm bald nach seiner Geburt gegeben; nach

der Weise der Väter lebt und verhält er sich, den Sitten und Gesetzen seines Volkes gemäß; so leistet und predigt er auch den Gehorsam gegen alle Vorschriften des Staats.

2) Hat man diese Seite der Einzelheit, die auch an Christo nicht zu verkennen ist, anerkannt, so fordert schon die historische Gerechtigkeit, auch die Seite der Allgemeinheit an ihm nicht zu übersehen, sondern auch dieß anzuerkennen, daß die angegebene Bedingung seines menschlichen Daseyns, die Individualität, Familiarität und Nationalität für ihn durchaus keine Schranke war, durch die er beschränkt worden wäre. Indem er jenes Menschliche annimmt und in sich zuläßt, geht er doch zugleich darüber hinaus. Was irgend in allen diesen Beziehungen von Fesseln und Beschränkungen an einen jeden kommt, ist in ihm absoluter Weise negirt. Hiedurch unterscheidet sich Christus zugleich von allen welthistorischen Characteren und zeigt er sich vielmehr als den, welcher der Mittelpunct der ganzen Geschichte ist. Die Schranke zunächst, die einem jeden gesetzt ist durch seine individuelle Subjectivität, ist für ihn keine. Er hat an der Welt nichts für sich, sondern nur für sie zu erreichen und zu bezwecken; er ist nach der Liebe Art absolut uneigennützig, nur das Glück der Andern suchend. Er rechnet in seinen Bemühungen auf keinen Beifall, keine Ehre, keinen Dank; einzig für die Welt und ihr Heil wirksam resignirt er auf Alles für sich in ihr. Die Vögel haben ihre Nester u. s. f. Dieß Negative ist positiv in ihm die Herrschaft über Alles, was Gefühl, Neigung, Begierde und nur natürliche Regung ist. Er läßt Gefühle der Freude und Trauer in sich zu; aber es ist, als ob er selbst ein anderer und höherer wäre, der diese Empfindungen hätte. Selbst seine innigste Liebe, z. B. gegen Johannes, ist doch keine persönlich beschränkte; vielmehr wie er ihn liebt, so liebt er alle seine Jünger und alle Menschen. Hierin ist der bisher Vergleichliche und Verglichene der völlig Unvergleichliche, der seines Gleichen nicht hat. — Ferner von seiner Mutter her

ist er Mitglied einer Familie. Aber der beschränkte Familiengeist ist ganz und gar nicht der seinige. Seinem Pflegevater, da er mit der Mutter ihn ängstlich suchte, erklärt er im Tempel sitzend: muß ich nicht seyn in dem, das meines Vaters ist, und da seine Mutter mit den Brüdern einst draußen steht und ihn zu sprechen begehrt, da reckt er seine Hand aus über seine Jünger und spricht: siehe, diese sind mir Mutter, Bruder und Schwester. Die Familie, wie sie andere sich gegenüber hat, so ist ihr Geist noch der endliche und beschränkte; er ist zwar nicht ein individueller, aber doch particularer; diesen theilt Christus ganz und gar nicht; ohne aufzuhören, seiner Familie anzugehören, ist er doch zugleich über sie hinaus. — Endlich wie Christus durch sein Lehren und Verhalten die jüdische Volksbeschränkung, den jüdischen Particularismus aufhebt, ist bekannt. Vermöge seiner Abstammung gehört er dem jüdischen Volk und Staat an; aber nichts ist ihm fremder, als das Nationalvorurtheil der Juden, der Stolz auf ihre Abstammung von Vater Abraham; ja er geht geradezu über die Genealogie hinaus, womit sich die Evangelien eröffnen; er sagt: ehe Abraham war, bin ich. So ist wohl mit Recht zu sagen: obgleich ein Nationaljude, gehört Christus doch der jüdischen Nation nicht an. Hiemit erhebt er sich auch über die Erwartungen eines Messias in seinem Volk; denn der sollte nach eben diesen Erwartungen erst der rechte, vollkommene Jude seyn. Diese Freiheit von allem Nationalcharacter, diese reine und allgemeine Menschlichkeit treffen wir bei keinem andern Menschen an, als bei dem, der für alle Menschen, Familien und Völker gekommen war. Socrates selbst ist seiner ganzen Gesinnung nach der Grieche; Moses ist der Gesetzgeber für seine Juden; Christus ist der allgemeine Mensch. (Die weitere Ausführung dieser Gedanken ist zu finden bei Daub im 1. Th. s. Dogmatik.)

3) In der Bestimmung der Menschheit, wie sie frei ist von allen Schranken, Schwächen, Fehlern der Individualität, Fa-

miliarität und Nationalität ist Christus der Mensch, der Mensch abgesehen von aller Familie und Nation, und in dieser Bestimmung der unbedingten Allgemeinheit nennt er selbst sich den Menschensohn. In ihm sind, indem durch ihn alle Schranken hinweggeräumt sind, alle Familien und Völker Ein Herz und Eine Seele. Das ursprünglich Menschliche, die reine Menschheit in ihrer absoluten Geistigkeit kommt in ihm wieder zum Vorschein. Aber daß dieß möglich ist und geschehen ist in seiner Person, hat seinen Grund darin, daß in ihm die menschliche Natur an und aufgenommen ist von der göttlichen; durch sich allein und abgetrennt von allem Göttlichen geht die menschliche Natur da nicht hinaus; sondern die Macht dieses Hinaufgangs zu ihrer höchsten Vollkommenheit ist in der menschlichen Natur die göttliche. Ebenso dringt dann von dieser Concentration der allgemeinen Menschheit in diesem einfachen Punct des Individuums, da es zugleich das absolute Individuum ist, das göttlich-menschliche Leben hinein in die Beschränktheit aller Individuen, Familien und Völker und setzt in ihnen überall das göttlich-menschliche Leben an; dieß alles aber geht erst von diesem einen Mittelpuncte aus. In der Entwickelung seiner menschlichen Individualität wird seine Göttlichkeit, wiewohl nur allmählich, der Welt offenbar. Gott in seiner Weisheit und Heiligkeit erscheint als der weiseste und heiligste aller Menschen. Aber das Kind und der Jüngling ist noch ein schwaches Gefäß für die unendliche Weisheit und Heiligkeit, deren Einheit die Allmacht ist. Doch eben so wenig bedarf er auch fremder Erziehung und Unterweisung; er bedarf dessen nicht, durch die Wahrheit erleuchtet, durch die Heiligkeit geheiligt zu werden, sondern seine Wesenheit und wahre Natur ist die Wahrheit und Heiligkeit selbst, welche nur allmählich zum Vorschein kommt in seiner menschlich-individuellen Wesenheit. Vor seiner Erscheinung in der Welt war die göttliche Natur in der menschlichen noch verborgen. Dieß ist das Ansichseyn der Einheit Gottes

mit dem Menschen. Aber sie war noch keine gewordene und obgleich die werdende oder nur in irgend einem Maaß seyende, doch noch nicht die maaßlose und vollkommene; als diese wurde sie nur gehofft und erwartet in göttlicher Zuversicht und Nothwendigkeit. Auch in der Individualität Christi als solcher ist sie noch die verborgene und darum wird auch an ihr das größeste Interesse genommen. Die an sich seyende Einheit Gottes mit dem Menschen zeigt sich nach und nach als wirklich und offenbar werdend in der Individualität Christi. Noch in der Mitte seiner Jünger und des Volkes muß er es sich gefallen lassen, von ihnen verkannt zu werden; das Göttliche ist an ihm noch oft verdeckt durch das Menschliche, Niedrige seiner äußerlichen Erscheinung. Erst nachdem er auch diese Beschränktheit abgelegt hatte in seiner Auferstehung, wurde die göttliche Natur in ihm vollkommen klar und offenbar; er war nun verherrlicht zur Rechten des Vaters; so aber ist er nicht mehr der göttliche Mensch in seiner Einzelheit, sondern in der Gemeinde. Jetzt erst als der Geist seiner Gemeinde zeigte sich, daß sein früheres, in der Endlichkeit geführtes Leben nur das verhüllte, zu seiner Wahrheit noch nicht verklärte Leben gewesen war, obgleich dieses jenes zu seiner nothwendigen Voraussetzung hatte. Denn der Geist der Gemeinde hat nicht unmittelbar die Wirklichkeit und Gestalt, welche jene Gemeinde wäre, sondern seine unmittelbare Wirklichkeit ist ein einzelner Mensch, als der in seiner Einzelheit absolut allgemeine Mensch. Dieser Einzelne ist der Geist selbst als der wahre und seiner selbst gewisse; indem er aber der Einzelne ist, so hat er die Bestimmtheit des endlichen, und indem er der Mensch ist, ist diese Bestimmung die menschliche Natur; und eben derselbe, indem er in der Einzelheit der absolut allgemeine Mensch ist, hat die Bestimmung der Unendlichkeit, und diese ist in Beziehung auf die menschliche die göttliche Natur. Doch hiemit sind wir bereits in der Lehre von den Ständen Christi.

Zweites Hauptstück.

Von den Ständen Christi.

1. Die biblische Vorstellung. Die heilige Schrift beschreibt nicht selten den Gegensatz, den Wechsel und die Verschiedenheit des Zustandes Christi a) im Allgemeinen schon durch die Ausdrücke σάρξ und πνεῦμα; jenes ist das Niedere, dieses das Höhere an ihm; jenes das Schwache, Sterbliche an ihm, dieses das Vollkommene und Himmlische. So Hebr. 5, 7. 1 Joh. 4, 2. Röm. 9, 3. Ferner durch den Gegensatz von παθήματα und δόξα, auch ὕψος, Hoheit. 1 Petri 1, 11. Luc. 24, 26. Joh. 17. Von ihm heißt es, er mußte durch Leiden vollendet werden. Hebr. 2, 10. 5, 1. — b) Eine vielsagende Stelle ist insonderheit Hebr. 2, 9—11., wo gezeigt wird, wie es Gottes würdig gewesen, den, der uns zum Besten den Tod zu leiden hatte, mit Glanz und Ehre zu krönen und ihn in die Herrlichkeit einzuführen. — c) Die wichtigste Stelle ist Phil. 2, 6 ff. Aus ihr ist die kirchliche Unterscheidung eines Standes der Erniedrigung und Erhöhung entnommen, und diese Vorstellungen sind somit allerdings wörtlich schriftgemäß. Das ἐν μορφῇ θεοῦ, zusammengehalten mit dem folgenden μορφὴν δούλου λαβών soll nicht die Natur an sich bezeichnen, sondern jenes von einem status divinus, von den Aeußerungen und Erweisungen der göttlichen Natur, dieses von der Erscheinung in Knechtsgestalt verstanden werden. In forma Dei existens heißt nicht simpliciter und absolute Deum esse: denn forma Dei und natura Dei, μορφή und οὐσία ist nicht der eine und selbige Begriff; sondern von dem, der naturā Deus war, wird hier gesagt, auch forma konnte er sich als Gott zeigen und gebehrden, erweisen und declariren, wenn er wollte, und ist also das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν in forma Dei existere soviel als se gerere tanquam Deum, se declarare Deum, exserere, exercere divinam majestatem, divina opera

perficere. Dieß geht deutlich aus dem Gegensatz hervor: *μορφὴν δούλου λαβών*, was auch nur heißen kann: er zeigte sich, erwies sich als ein Knecht, es wird an der Vorstellung vom Knecht nur das Moment der Erscheinung geltend gemacht, nicht aber gesagt: er sey von Natur ein Knecht: denn Christus war nicht ein Knecht in seiner menschlichen Natur. Die *μορφὴ δούλου* bedeutet hier serviles conditiones et infirmitates, servilem tenuitatem, geht die Substanz und Natur nicht an, sondern nur die Gestalt und Bezeigung eines Knechts. Das *ὑπάρχων* hingegen von der *μορφὴ θεοῦ* ausgesagt, drückt allerdings, im Verhältniß zu dem *λαβών*, von der *μορφὴ δούλου* ausgesagt, eine hypostatische Realität der göttlichen Natur aus und bezieht sich auf die von der allein substantiellen, göttlichen Natur ausgehenden Assumtion der menschlichen, so daß diese dadurch auch zur Wesenheit, Realität und Substantialität gelangte. Daß *μορφὴ* aber in beiden Beziehungen nur die Aeußerung beider anzeige, geht aus der Parallele mit dem folgenden *ὁμοίωμα* und *σχήμα* hervor, womit der Apostel nicht das Wesen oder die Natur, sondern nur die äußere Darstellung, die Erscheinung, die Gebehrde, wie Luther ganz richtig übersetzt hat, andeuten wollte.

2. Die kirchliche Lehre. Es kommen darin nur folgende Momente und theologische Bestimmungen vor a) über das Subject der beiden Stände. In Beziehung darauf erinnert die kirchliche Theologie, dieses sey allein die menschliche Natur, da die göttliche weder erhöht noch erniedrigt werden könne, Gott sich ewig selber gleich (*ὁ αὐτός*) ist. Kann Gott allerdings nicht erhöhet werden, sondern allein der Mensch, so kann er doch in die Niedrigkeit eingehen, sich selbst in freier Liebe und zu weisen Zwecken erniedrigen, und ebenso kann man doch auch nicht sagen, der Mensch als solcher erniedrige sich, außer allein im Verhältniß zur göttlichen Natur. Es ist daher in Wahrheit Subject der beiden Stände nicht die eine oder andere, nicht etwa

allein die menschliche Natur, sondern vielmehr die Einheit beider, welche der Gottmensch ist oder Christus. Von ihm allein kann gesagt werden, in ihm habe Gott sich erniedrigt und eben damit die menschliche Natur erhöht. Von diesem Satz sagt Bretschneider, er habe keinen Sinn, man möge ihn wenden wie man wolle. (II. S. 209.) Richtiger hingegen wird in der kirchlichen Theologie erinnert b) zur Selbsterniedrigung Gottes in Christo sey nicht zu rechnen die Annahme der menschlichen Natur als solcher. Dadurch, daß Gott ein Mensch wird oder ist, ist die göttliche Natur nicht degradirt. Dieses ist eine der tiefsten Wahrheiten der christlichen Religion, die heilige Schrift rechnet nirgends die Menschwerdung Gottes als solche zum Stande der Erniedrigung, sondern die menschliche Natur ist eben dadurch auch erhöht und zur Rechten des Vaters gelangt. Vielmehr nur an der Person, in welcher die göttliche und menschliche Natur eins ist, ist überhaupt Erniedrigung und Erhöhung möglich, und es ist diese Einheit beider Naturen, welche sich in der Bewegung nach der einen oder andern Seite hin nicht auflöset. In der tiefsten Erniedrigung und höchsten Verherrlichung haben und behalten beide Naturen in Christo ihr inneres und wesentliches Verhältniß zu einander, und nur in der Beziehung der einen Natur auf die andere kann die eine erniedrigt, die andere erhöhet werden. — c) Nur in gleicher Voraussetzung des Besitzes der göttlichen Eigenschaften konnte zwischen den Gießenschen und Tübingischen Theologen im siebzehnten Jahrhundert darüber gestritten werden, ob Christus im Stande der Erniedrigung den Gebrauch jener göttlichen Eigenschaften zuweilen wirklich abgelegt habe, oder nicht; das erstere behaupteten jene, das andere diese Theologen; jene hielten sich an die κένωσις, diese wollten nur von einer κρύψις wissen. Die Verrichtung der Wunder durch göttliche Macht zeigt wohl, daß Christus oft auch mitten im Stande seiner Erniedrigung seine göttlichen Eigenschaften hervortreten ließ; öfter aber ließ er sie auch zurücktre-

ten und ruhen; ist das Ablegen des Gebrauchs nur nicht als ein dem Besitz Entsagen und das Verbergen der göttlichen Eigenschaften, die κρύψις, nur nicht als simulatio vorgestellt, so ist die Wahrheit auf beiden Seiten festgestellt und die weitere Differenz ohne Bedeutung.

3. Die speculative Bestimmung. Die Lehre von den Ständen Christi ist wesentlich nichts anderes, als die dialectische Bewegung der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo. Schon die Kirche unterscheidet in dieser Beziehung die Union, die Communion und die Communication der Idiome, das ist, die gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der einen Natur an die andere. Eine wahrhaft concrete ist die Union, indem sie sich durch den Unterschied der beiden Naturen hindurchführt. Nur in dieser Besonderung oder Communion der Naturen kann der Begriff der Union auch die Communication der gegenseitigen Eigenschaften setzen. In dem Begriff der Zustände Christi ist die Einheit der beiden Naturen in Christo eine geschichtliche; der ganze Reichthum, der Wechsel und die Veränderung des Lebens Christi ist darin enthalten, eine negative, quantitative Bewegung der Union beider Naturen. So erst ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo eine vermittelte, indem sie als Verhältniß beider zu einander sich zeigt, welches Verhältniß selbst bis zum Widerspruch geht, aber so, daß dieser dennoch an der Einheit seine Auflösung hat. Der eine und selbige Christus ist in seiner Unendlichkeit endlich, in seiner Endlichkeit unendlich. Endliches aber und Unendliches sind einander entgegengesetzt, widersprechen sich; dieß liegt schon in der negativen Bestimmung: die menschliche Natur ist, eben weil sie die menschliche ist, nicht die göttliche, die göttliche nicht die menschliche; jenes wird besonders in dem Namen Jesus, dieses durch den Namen Christus bezeichnet. In dem genannten Gegensatz und Widerspruch hebt aber auch jede der beiden Naturen die andere als die ihr entgegengesetzte auf, d. h. macht,

daß sie aufhört, dieses zu seyn; so ist dann die Einheit beider nicht die unmittelbare, sondern eine durch die Aufhebung aus dem Widerspruch hervorgegangene. Dieß ist dann durch den Namen Jesus Christus bezeichnet. So viel aber erhellet leicht, daß es in einer Dogmatik, welche die an sich seyende, absolute Einheit der göttlichen und menschlichen Natur überhaupt und in Christo leugnet, ganz ungereimt herauskommt, wenn in ihr doch noch von den Ständen Christi gehandelt wird; ja es kann kaum darüber vernünftig geredet werden, ohne von der unio naturarum auf die communio und communicatio idiomatum überzugehen. Denn ihre Wahrheit hat überhaupt die Lehre von zwei Naturen in der von der Einheit beider. Die Differenz ist nur das überwiegende Hervortreten der einen Natur vor der andern, das verschiedene geschichtliche Moment derselben, ohne sich einander doch innerlich und im Geiste jemals ganz loszulassen. Es ist eben auch aus diesem Grunde, daß die Lehre von einer zwiefachen Zuständlichkeit Christi (de statibus), einem Stande der Erniedrigung und einem Stande der Erhöhung, nur auf dem Grunde der vorausgesetzten Einheit beider Naturen sich erhebt und bewegt: die göttliche Natur an und für sich kann so wenig erniedrigt, als die menschliche außer allem Verhältniß zur göttlichen erhöht seyn, wohl aber ist Erniedrigung und Erhöhung der einen und andern nur auf dem Grunde der Einheit beider möglich, d. h. die Einheit ist die Möglichkeit beider Stände, obgleich allerdings der eine und andere Stand vorzugsweise von der einen oder andern Natur ausgeht und an ihr vorgeht, d. h. die göttliche ist es, welche sich zur Erniedrigung hergiebt, die menschliche ist es, welche die Erhöhung an sich erfährt. Hoch und niedrig, Erniedrigung und Erhöhung sind Kategorien, welche sich wesentlich auf einander beziehen; es kann nur das Hohe seyn, welches sich erniedrigt, das Niedere, welches erhöht wird. Beides aber beruht, als sich zu einander verhaltend, auf der innern und wesenheitlichen Identität. Hat die göttliche Natur zur

menschlichen kein inneres und wesentliches Verhältniß, so kann sie sich in dieser nicht zu solchen Zuständen erniedrigen, welche ihrem Wesen unangemessen sind; zu thierischer Natur und deren Zuständen kann Gott sich nicht erniedrigen, wie in den heidnischen Mythologien geschieht; dieß widerspricht der Idee Gottes; nicht aber dieß, daß Gott sich herabläßt zu allen Schwächen und Leiden der menschlichen Natur. Ebenso, hat die menschliche Natur zur göttlichen nicht ein inneres und wesentliches Verhältniß, wie es in Christo ein identisches ist, so kann sie in ihm nicht erhöhet werden zur Rechten des Vaters. Hält man hingegen in Christo die Identität beider Naturen fest im Gedanken der Wahrheit, so ist nicht mehr nöthig, in der Weise der Calvinischen Theologie, beide Naturen bei jedem Schritt noch auseinander zu halten unter dem Vorgeben, eine Confusion zu verhüten, wie wenn dieß der Sinn der Identität wäre, welche ja als die concrete schon durch sich selbst die Differenz der Naturen setzt oder in sich schließt, ist nicht nöthig, zu sagen: Gott leidet und stirbt nach seiner menschlichen Natur, weil die göttliche nicht leiden und sterben kann, Christus ist der Allmächtige nach seiner göttlichen Natur. Ueberhaupt ist die Differenz des Lutherischen und Calvinischen Typus an dieser Seite dialectisch leicht auszugleichen, so nämlich, daß jener sich mehr an die Identität, dieser sich mehr an die Differenz der Naturen hält; speculativ ist beides richtig, wenn eins das andere nicht ausschließt, sondern mit enthält. Der Geist Jesu Christi ist es, welcher beide Naturen zur Einheit vermittelt, er ist das dritte, durch welchen beide eins sind. Dieß läßt sich dogmatisch so bestimmen, daß es heißen kann: Gott als Geist in seiner unmittelbaren Offenbarung oder als Sohn hat die menschliche Natur an- und aufgenommen und ist in alle Niedrigkeit derselben eingegangen; so ist sein Zustand der der Erniedrigung; umgekehrt ist es der Geist der Menschheit, der in und mit jener Erniedrigung selbst der erhöhte ist. Hieraus ergiebt sich, daß auch beide Zustände nicht

absolut außer oder neben einander sind; die Entäußerung fällt von beiden Seiten in eins zusammen und beide sind nur geschichtlich außer und nach einander; in Wahrheit ist die successiv erscheinende Selbstentäußerung des Geistes als diese zwiefache die einfache. Wenn Gott sich erniedrigt und herabläßt dazu, in die Bedürfnisse und Endlichkeiten der menschlichen Creatur einzugehen, so kann dieß nicht geschehen, ohne die menschliche Natur auf's höchste zu ehren, zu weihen, zu erhöhen. Ebenso ist Gott in der Erhöhung der menschlichen Natur zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit in der Erniedrigung, dieß nicht wegen der Annahme der menschlichen Natur, sondern wegen der Verherrlichung der in Schmach und Leiden versunkenen. Dieß, daß der göttliche Geist des Sohnes auch in seiner tiefsten Erniedrigung mit sich identisch ist, bleibt, was er ist, sich erhält und behauptet, ist die Aufhebung des Widerspruchs, die Versöhnung und Verklärung der menschlichen Natur. Es kommt deshalb auch im Begriff oder der Wissenschaft wesentlich darauf an, das Entgegengesetzte als Eins zu fassen, den Widerspruch nicht bestehen zu lassen, und sich etwa nur an die eine Seite desselben zu stellen, oder auch den Widerspruch selbst nur zu umgehen. Den Menschen konnten die Jünger in Christo nicht verkennen, und er selbst nennt sich den Menschensohn; er sagt: er thue nicht seinen, sondern des Vaters Willen; er fastet und betet, ist betrübt bis in den Tod, leidet und stirbt. Aber eben derselbe sagt: ich und der Vater sind eins, der Vater ist in mir und ich bin im Vater. In dieser Bestimmung ist er der Gottessohn, der Auferstandene, zum Himmel, zur Rechten des Vaters Erhöhte. Indem nun die Bewegung an beiden Seiten, wie gesagt, die geistige ist, so ist sie die freie, thätige, das Werk der Liebe, die von der göttlichen Natur ausgeht und die menschliche mit sich durchdringt und erfüllt. Es ist die göttliche Natur, welche *sich* erniedrigt, die menschliche, welche dadurch erhöhet *wird*. *Sich* erniedrigen, ist Werk der Weisheit und Freiheit;

erniedrigt werden, Werk eines äußern oder innern Zwanges. Aber auch auf Seiten der menschlichen ist alles, was Passivität heißt, entfernt zu halten im Gedanken, von wegen der absoluten Einheit dieses Verhältnisses, sonst ist das Verhältniß sofort nur als äußeres bestimmt, nicht als das geistige, freie; das Verhältniß ist durch nichts von außen vermittelt, auch nicht, wie bei allen andern Menschen, Werk der Gnade. Welches ist nun das dogmatische Princip beider Stände? Daß der Allmächtige sich zur Schwachheit, der Höchste zum Niedrigen der Menschheit sich herabläßt, ist eben der größte Beweis seiner Macht. Denn in der Herablassung zum Niedern und Schwachen geht die Allmacht in so fern über sich selbst hinaus, als sie selbst durch das, was gegen ihre Natur ist, sich nicht beschränken, es nicht als eine Schranke gegen sich bestehen läßt. Das Erhabenste erscheint als das Niedrigste, ohne doch darüber seine Erhabenheit einzubüßen. Dieß ist die absolute Freiheit Christi, daß in ihm Gott selbst in dem, was ihm ein Anderes ist, sich behauptet, ja in dem ihm Entgegengesetzten, wie selbst im Tode, bei sich ist und bleibt. Was die höchste Abzweckung der Menschwerdung Gottes ist, das ist die Vermittelung des absoluten Wesens mit sich selbst. Zu diesem Zwecke ist es, daß Gott aus sich herausgeht, sich zum Andersseyn bestimmt, aber auch in diesem Andersseyn, Weltseyn, Menschseyn sich mit sich identisch weiß, sich auch in der Identität mit sich erhält. Die Erniedrigung und Erhöhung als Zustände Christi zeigen uns diesen Selbstvermittelungsproceß Gottes, einerseits die Verendlichung des Unendlichen und die Rückkehr des Unendlichen aus dem Endlichen zur Einheit mit sich. Der große Gang Gottes durch die Welt in der Person Christi ist, daß die absolute Selbstvermittelung nichts Unvermitteltes außer und neben sich bestehen läßt; und eben dadurch ist es, daß die Idee des Absoluten sich erst vollkommen realisirt. Ebendarum ist die Form des Standes der Erniedrigung und Erhöhung die des Wunders. Es ist wesentlich diese geschichtliche

Bewegung des Lebens Jesu Christi nach der einen oder andern Seite, das Zurück- und Hervortreten der Gottheit in der Menschheit (κρύψις und φανέρωσις), welches eben so sehr das Zurück- und Hervortreten der Menschheit in der Gottheit ist. Ueber das, was das Wunder ist, wird Niemand ein vernünftiges Wort hervorbringen, der nicht in der Person des Gottmenschen zuvor das Princip der Wunder begriffen hat. Er *ist* ein Wunder selbst dann, wenn er keine Wunder *thut*; die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist das Princip, wie der Grund der Nothwendigkeit dieser Wunder, dieses selbst aber die Bewegung der Einheit, der Proceß des göttlichen Lebens in der Menschheit. Hienach müßte vielmehr unbegreiflich seyn, wie Gott in seiner Menschheit erscheinen, offenbar und thätig seyn könnte, ohne Wunder zu thun. Dieß ist jedoch keineswegs ein Beweis für die Nothwendigkeit aller einzelnen, bestimmten Wunder, deren unbestimmte Vielheit ein Mehr oder Weniger ist, welches der Gottmensch vermehren oder vermindern kann. Er entzieht sich daher nicht selten dem Verlangen des Volkes nach Wundern, nicht ohne Schmerz darüber, daß es einzelne Wunder begehrend sich zum Glauben an ihn, als das größte von allen, nicht zu erheben vermag. Dieß ist die Auflösung des Widerspruchs in der biblischen Tradition, welcher zufolge Christus den Glauben verlangt für alle seine Wunder, Matth. 13, 58., und doch verlangt, daß man über den Glauben daran hinaus seyn möchte, Joh. 4, 48. Die Wissenschaft ist nicht die Macht, zu wissen, wie es mit dem Wunder zugegangen, welches die Macht wäre, selbst Wunder zu thun, sondern allein in dem Princip aller Wunder, welches die Erscheinung und Wirksamkeit Gottes ist in der menschlichen Natur, die unausbleibliche Nothwendigkeit der Wunder zu begreifen. Nach *Daub* in den Prolegomenen zur Dogmatik ist das Wunder die Einheit des Historischen und Dogmatischen; beide Elemente sind in dem Wunder wesentlich vereinigt, so daß es weder das eine, noch das andere, sondern

beides in einem ist. In Wahrheit geht der Begriff des Wunders auf den Begriff des Gottmenschen zurück; die Form der Erscheinung des Wunders ist menschliches Thun, sein inneres Wesen göttliches Thun; die Bewegung aus dem Unterschiede in die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur setzet nothwendig den Wunderglauben. Für Gott, abstract gedacht, ist das Wunder nicht, und es ist gar kein Wunder, daß es für Gott keine Wunder giebt. Für den Menschen von Natur, für ihn, den natürlichen Menschen, ohne Ahnung vom Geiste Gottes, kann das Wunder eben so wenig seyn. Nur in der Menschheit, wie sie für Gott erwacht, hebt der Glaube an Wunder zunächst an als Bewunderung Gottes, und sie hat daran schon ein mit dem Wunder selbst wesentlich identisches Princip, woraus die höchste Einheit Gottes und des Menschen nicht anders, als ein Wunder und als die Quelle aller Wunder zu begreifen steht. Durch die Beziehung auf die Person Christi als des Gottmenschen erhalten daher auch die einzelnen Momente, welche dem Stande der Erniedrigung und Erhöhung angehören, nicht nur den Character von Wundern, sondern überhaupt auch erst wahrhafte Bedeutung und wesentlichen Religionsinhalt. Sie sind dadurch nicht nur Thaten, von oder an ihm geschehen, sondern auch Dogmen. Es handelt sich wahrlich nicht darum, daß irgend ein Mensch gelitten hat und gestorben und auferstanden ist, welches nur die gemeine historische Betrachtung ist, sondern daß dieses alles von und an dem geschehen ist, welcher der Sohn Gottes und der Welt Erlöser ist. (S. Vatke, d. menschl. Freiheit S. 205.)

Hienach ist denn auch, was zu den einzelnen Momenten der beiden Stände gerechnet wird, zu verstehen und zu beurtheilen. Der Stand der Erniedrigung enthält sein Erscheinen in Knechtsgestalt, sein Leiden und Sterben, seine Höllenfahrt; der Stand der Erhöhung: die Auferstehung, Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. Was diese Momente beider Stände für die Erkenntniß schwierig macht, ist einerseits die sinnliche Ge-

wißheit und die Augenzeugenschaft, welche davon postulirt und prädicirt wird, andererseits die Einzelheit und Abgetrenntheit, gleichsam das Fürsichseyn und die Isolirtheit derselben, welche im Widerspruch mit ihrem unendlichen Inhalt sie selbst als Endlichkeiten erscheinen läßt. Das Erstere fällt sogleich um so mehr auf, als in der Religion das Sinnliche als solches dem Geiste nichts helfen kann und leicht, als unter seiner Würde stehend, erscheinen kann. Es ist auch nur zu gewiß, daß es Viele giebt, welche gerade die sinnliche Seite und Gewißheit dieser Zustände als die Hauptseite ansehen, worüber ihnen das geistige Moment derselben leicht ganz verschwindet, wodurch sie eben erst in Wahrheit Bestandtheile des christlichen Glaubens sind. Jene Sinnlichkeit dieser Zustände nennt man wohl auch das eigentlich Factische und denkt sie als die alleinige Facticität derselben, da doch bei einzelnen, wie der Höllenfahrt, dem Sitzen zur Rechten Gottes, ungeachtet des sehr sinnlichen Ausdrucks, das Sinnliche selbst ganz zurücktritt, wie auch Christus selbst gesagt hat: ich bin die Auferstehung und das Leben, also die Bewegung die rein geistige ist. Gewiß ist, daß ganz ohne alle sinnliche Zuthat von der Seite der Sprache und Vorstellung, wodurch sie Gegenstand der Wahrnehmung und Beobachtung sind, diese Zustände gar nicht vorstellig werden könnten. Wie so der Raum und das Räumliche, als erste Kategorie des Sinnlichen, kommt andererseits die Zeit daran in Betracht. Es ist wohl eine Succession, Abfolge eines jeden dieser Zustände und der folgenden bemerkbar, aber eben damit auch ein Fürsichseyn eines jeden derselben, bevor er in den andern übergeht. Dieß scheint allen innern Uebergang, alle dialectische Bewegung derselben zu hemmen, ja unmöglich zu machen, d. h. die Erkenntniß der Nothwendigkeit derselben zu erschweren. Wenn freilich die Zustände so, wie sie geschichtlich erscheinen, aus einander treten und auf einander als verschiedene und selbständige folgend, als gleichgültig gegen einander, wie Zahlen, genommen werden, so stehen

sie nur atomistisch neben einander und folgen höchstens zufällig auf einander. Soll nun an diesem Gegenstande, wie er besonders nach der sinnlichen Seite hin, was Raum und Zeit betrifft, Gegenstand des Glaubens ist, durch ein Wissen irgend etwas ausgerichtet werden, so muß dieses schlechterdings vor allem Erhebung in die Region des Geistes seyn. Dabei jedoch ist einerseits zu bedenken, daß diese ganze Reihe von Vorgängen auf dem Boden des Wunders steht, andererseits, daß sie eben hiemit zunächst dem Glauben gegeben sind, welchem gegenüber das Wissen nicht die Bestimmung haben kann, sie nur aus ihrem eigentlichen Element wegzuziehen, d. h. sie aufzulösen, und einen in so vielen Gemüthern gleichzeitig entstandenen Glauben der Zeitgenossen auf leere Täuschung, eigenmächtige Erfindung, Mythus u. s. f. zurückzuführen. Es kann auch nicht dabei bleiben, daß dieß alles, was an dem Gottmenschen vorkommt, nach früherer Schellingischer Weise, nur als Symbol genommen werde; denn hiemit geht der historische Christus noch nicht über den Osiris oder die Sophia Achamoth hinaus, und es können alsdann diese mythologischen Figuren füglich damit paralleliſirt werden. Es kann überhaupt nicht die Meinung seyn, daß diese Vorgänge im Leben, Leiden, Auferstehen Christi u. s. f. nur subjectiv gedeutet werden mögen, so daß die Idee sich etwa in der Wissenschaft nur zu einer Erkenntniß bringt, welche sich für die unfähige Menge nur versinnlicht zur Anschauung und Vorstellung bringt. Die Wissenschaft hätte gar nichts zu erzählen oder zu begreifen von diesen Zuständen Christi, wenn die ursprüngliche Vor- und Darstellung nicht wenigstens den substantiellen Kern enthielte, welcher der dogmatische Inhalt des christlichen Kirchenglaubens ist. Diese Vorgänge sind nicht geschehen oder berichtet in der heiligen Geschichte, damit es zur Wissenschaft komme, sondern sie sind an und für sich Zweck, haben keine von der Thatsache unterschiedene Bedeutung und nehmen sich ihre nothwendige Stelle in der christlichen Religion für Jedermann;

aber diese ihre Nothwendigkeit zu erkennen, kann für die besondere und vorzügliche Aufgabe der Wissenschaft gehalten werden.

Was nun zunächst den Stand der Erniedrigung und zwar das erste Moment desselben, das Erscheinen in Knechtsgestalt, betrifft, so ist schon oben bemerkt worden, daß dieses nicht an und für sich die Menschwerdung Gottes, und Gott überhaupt nicht dadurch erniedrigt ist, daß er ein Mensch ist, sondern diese Bestimmtheit seiner Erscheinung angeht, welche die Knechtsgestalt ist. Jene ist vielmehr die in der über die Fülle der Zeit hinausgehenden uranfänglichen Hineinbildung des göttlichen Logos in das Wesen der Welt gegründete und als solche für Gott keine Erniedrigung. Aber indem Gott in der Art und Weise, unter solchen Umständen, wie Christus geboren wird, in die Welt der Endlichkeit eingeht und darin aufgeht, geht er auch in ihr unter, und es enthält somit dieser Anfang und Aufgang auch die Nothwendigkeit des Niedergangs und Uebergangs in das Leiden und Sterben. Schon an die Knechtsgestalt ist als endliches Leben mancherlei Leiden geknüpft, und dieses erreicht nur sein Aeußerstes und sein Ende im Tode. Im Sterben Christi vereinigt das Leben sich mit dem Tode, das Licht mit der Finsterniß; so wird durch das Leben der Tod, durch das Licht die Finsterniß vernichtet. Denn unmöglich kann der Tod bleiben, wenn das Leben in ihm erscheint, noch die Finsterniß, wenn das Licht. Aber indem dieser Tod freiwillig übernommen ist zu dem Zweck, den Tod zu tödten, d. h. ihm alle Schrecken zu nehmen, so ist er der erlösende Tod, und darin, daß darin Entgegengesetztes sich zusammenschließt, Tod und neues Leben oder der Tod des Gottmenschen ist, ist auch schon die Unmöglichkeit enthalten, daß es dabei bleibe. Aus solcher Erniedrigung und Entfremdung, da sie keine rein passive, sondern zugleich That des Gottmenschen ist, nimmt er sich auch wieder zurück, und dieß ist die Nothwendigkeit seiner Auferstehung. Noch mitten in seinem Leben sagte er selbst von diesem: ich habe es Macht, zu

lassen und habe es Macht, zu nehmen. Zwischen Tod und Auferstehung oder der Erniedrigung und Erhöhung tritt indeß erst noch die Höllenfahrt ein. Sie ist schon in sich selbst die Einheit des Todes und der Auferstehung, der Uebergang von jenem in diese. Es ist darin nur aus einander gerückt, was an sich eins ist, und als das Mittlere zwischen dem qualvollen Tode und der glorreichen Auferstehung ist die Höllenfahrt fixirt. In ihr ist er noch nicht der Auferstandene, aber doch der Fortlebende. Es sind in der heiligen Geschichte die drei Tage damit ausgefüllt, da der Getödtete dem Leibe nach im Grabe lag, der Seele nach im Hades sich aufhielt. Die Vorstellungen darüber, worin sie bestanden, ob sie allein das Verweilen in der Unterwelt gewesen oder auch den Zweck gehabt habe, den Heiden das Evangelium zu bringen u. s. f., hat die Kirche zu allen Zeiten frei gegeben. — Was nun das Erste in dem Stande der Erhöhung, die Auferstehung, betrifft, so ist es eine gleich falsche Auskunft, ob man durch Annahme eines bloßen Scheintodes die Auferstehung herausbringt oder durch Annahme eines wirklichen Todes sie leugnet; der biblische Bericht will offenbar beides, wirklichen Tod und wirkliche Auferstehung behaupten. Die letztere war von Christo selbst aufs bestimmteste vorhergesagt; auch verkündigen die Apostel keine andere Seite des Evangeliums stärker und häufiger; sie nennen dasselbe selbst die Predigt von dem Gestorbenen und Auferstandenen. Aber derselbe Bericht deutet zugleich auf eine zur Lichtgestalt verklärte Leiblichkeit Christi hin und zieht schon den Glanz einer andern Welt, der geistigen Welt um ihn, in die er sich in der Himmelfahrt erhob. Auch diese beiden Momente folgen sich in der Geschichte der Zeit nach, im Wesentlichen können sie nicht von einander getrennt werden. Nach vollbrachtem Erlösungswerk Christi war seines Bleibens auf Erden nicht mehr; er ging dahin zurück, von wannen er gekommen. Jene pneumatische Leiblichkeit ist schon der Anfang seiner Erhebung in den Himmel, und in eben der verklärten

menschlichen Leiblichkeit ist es auch, daß er zur Rechten des Vaters erhöhet ist. Bei diesem innern, flüssigen Zusammenhang der drei verschiedenen Momente der Erhöhung Christi kann es nicht unerwartet seyn, wenn, wie noch neuerlich von Weisse im 2. Bd. s. evangelischen Geschichte S. 378., die Ansicht aufgestellt wird, daß Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes nicht wesentlich von einander verschieden und jedes einzelne Erscheinen Christi nach seiner Auferstehung, einmal sogar 500 Brüdern zugleich, als ein Herabsteigen von seiner Höhe zu betrachten sey, zu der er verschwindend, wie es genannt wird im Evangelium, jedesmal sich aufs neue erhob, so daß also die Auferstehung selbst nicht ein Hervorgehen des Leibes Christi aus dem Grabe, sondern die Erhebung der Seele aus dem Hades in den Himmel zur Rechten Gottes ist; er ist so nach Petrus der dem Fleisch nach Getödtete, aber dem Geist nach wieder lebendig Gewordene. Wie er so in seiner Geistigkeit nach der Auferstehung seinen Jüngern erschien, so ist damit auch nach der evangelischen Geschichte die Wiederkunft Christi vom Himmel verknüpft, welche auf einen bestimmten, aber doch ungewiß gelassenen Zeitpunct fixirt, als die seit seiner Erhöhung beständig sich wiederholende Wirkung seines Geistes zu nehmen ist, und die auch als die schließliche zum Weltgericht bestimmt ist, welche mit der Auferweckung der Todten verknüpft, als Abschluß der beständigen Wiederkehr als Geist zu seiner Gemeinde theils das wichtige Moment der Rückkehr in den Anfang, theils das der Ausschließung jedes andern Christus und Welterlösers enthält. Durch diesen wundervollen Cyclus, besonders den systematischen Abschluß der Thatsachen des Heils ist es geschehen, daß die Früchte eines so großen Lebens und Thuns der Welt nicht mehr abhanden gekommen sind und auch niemals der Menschheit verloren gehen können. —

Mehrere dieser Momente aus der Lebensgeschichte Christi unterliegen den größesten Schwierigkeiten für die Erkenntniß.

Die öffentliche Verkündigung, an das biblische Wort und die Lehre der Kirche gebunden, hat die Pflicht, diese Lehrartikel dem Glauben vorzutragen, sie weder zu übergehen, noch zu bestreiten, sondern alle sittlichen Forderungen, welche darin enthalten sind, daraus abzuleiten. Daneben muß der Geistliche als Theolog für seine Person in der speculativen Erkenntniß dieser Lehren soweit zu kommen suchen, als möglich. Denn in dieser Beziehung reicht die Berufung darauf, daß sie doch biblische Lehrfacta und im apostolischen Symbolum aufgestellt sind, an und für sich nicht mehr aus; man muß sie auch auslegen und verstehen wollen, d. h. sie mit Gedanken erfüllen. Es ist nicht genug das blos buchstäbliche Nacherzählen, ohne sich etwas Bestimmtes und Vernünftiges dabei zu denken, und nur illusorisch die trotzende Sicherheit, welche im Behaupten dieser Lehrpuncte ihre Meinung davon, ihren Verstand dieser Geheimnisse als den allein wahren proclamirt, ohne doch in Wahrheit über das Festhalten der historischen Notiz hinauszugehen. Die Einwürfe, welche die denkende Vernunft und Kritik in neuern Zeiten gegen die traditionelle Fassung dieser Lehren vorgebracht hat, zu ignoriren oder zu verachten, ist ein des christlichen Theologen durchaus unwürdiges Verhalten. Nur die damit nicht Vertrauten sind es, welche im Gottesdienst sowohl als in der Wissenschaft alle Denkenden von sich scheuchen und durch übermüthigen Glaubensstolz den Mangel der Einsicht zu ersetzen und eben damit auch alle möglichen Einwendungen zu widerlegen oder niederschlagen zu können hoffen. Ist der Glaube an diese Lehrpuncte in sich selbst gegründet, so kann er durch alle Kritik, wie sie in den neuern Zeiten von Strauß und Conradi ausgegangen, nur gewinnen, und auch in so fern sind diese Bestrebungen zu ehren und anzuerkennen, als sie wenigstens Reinigungen der hergebrachten Vorstellungen sind. Es sind allerdings in dem Werk Conradi's (Kritik der christlichen Dogmen) die Schwierigkeiten und Widersprüche gehäuft und oft willkührlich und künstlich geschaffen

worden, um sich daran zu versuchen, oft auch mehr als nur den Widerspruch aufzulösen; wenn aber ein solches Werk unbeachtet und unwiderlegt bleibt, so ist dieß das allerschlimmste und zweideutigste Zeichen; denn es fehlt nicht an solchen, welche daraus schließen, daß es wohl unwiderlegbar sey. —

Drittes Hauptstück.

Von der Erlösung.

1. Die biblische Vorstellung. Die heilige Schrift des N. T. legt Christo a) den Namen eines Propheten bei; als solcher, προφήτης, nach 5 Mose 18, 15. vergl. Apostelgesch. 3, 22., ist er ein unmittelbar von Gott Gesandter (ἀπόστολος) nach Hebr. 3, 1., und so nennt sich Christus selbst einen solchen (ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεὸς, Joh. 17, 3.); so ist er der Lehrer (διδάσκαλος). Wie die Propheten des A. B. ist er zu diesem seinem Geschäft (ἔργον) als Mensch von Gott ausgerüstet mit unendlichen Geistesgaben (er empfing οὐκ ἐκ μέτρου τὸ πνεῦμα, Joh. 3, 34.). Gott salbte ihn dazu mit dem heiligen und mächtigen Geiste (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, Apostelgesch. 10, 38.). Er sagt von sich: er sey dazu geboren und in die Welt gekommen, die Wahrheit zu verkündigen, und sein Reich sey das der Wahrheit, Joh. 18, 37., und herrsche über die Gemüther durch die Macht der Wahrheit, Joh. 3, 34. 12, 41., und diese Macht werde sie frei machen, befreien von Irrthum und Sünde. Joh. 8, 32. 36 ff. Zur Lehre Christi gehört aber nicht allein das Wort seines Mundes, der Unterricht, sondern auch sein Leben, welches als lehrendes das Beispiel ist. Es wird daher auch dieses im N. T. als Muster der Nachahmung aufgestellt, wie 1 Joh. 2, 6. 3, 3. 1 Petri 2, 11. 21—23. Phil. 2, 5. Der Erlöser der Welt ist ohne Sünde, 2 Cor. 5, 21. vergl. Jes. 53, 8. 1 Joh. 3, 3. 5. Hebr. 4, 15. 5, 8. 1 Petri 1, 19. So sehr nun die Erlösung, als Lehre zunächst, sich an den Geist wendet und desselben Er-

leuchtung ist, so ist sie doch nicht das einzige Stück derselben oder die einzige Absicht seines Lebens gewesen und etwa sein Tod, wie sein Beispiel, nur Bestätigung und Besiegelung seiner Lehre. Dieses wird wohl in der heiligen Schrift von der Auferstehung Christi gesagt. Gegen diese beschränkte Ansicht hat sich Knapp sehr gut erklärt. (II. S. 227.) Vielmehr stellt ihn die heilige Schrift b) auch als Priester dar und bezeichnet in diesem hohenpriesterlichen Amt die durch ihn vollbrachte Versöhnung der Welt mit Gott. Er heißt deshalb auch der Mittler (μεσίτης), wie Moses auch so genannt wird Gal. 3, 19. vergl. 5 Mose 5, 5. 1 Tim. 2, 5., aber ein höherer Hebr. 8, 6. 9, 14. Luc. 22, 20. Als der ἀρχιερεὺς aber wird er besonders im Brief an die Hebräer geschildert. Was er als solcher ausgerichtet hat, ist die καταλλαγὴ, Röm. 5, 11., er ist ὁ καταλάσσων und was dadurch erlangt wird, ist α) die Sündenvergebung. 1 Joh. 2, 1. 2. Hebr. 1, 3. 9, 26. 10, 26. 6, 4. Apostelgesch. 26, 18. 2, 38. Röm. 5, 1. Ephes. 1, 7. — β) Das ewige Heil und Leben, die Rechtfertigung und Begnadigung vor Gott, die Kindschaft, Gal. 4, 4. Röm. 8, 15. Ephes. 1, 5. 1 Joh. 3, 1. 2. Joh. 1, 12. Gal. 4, 9. 1 Cor. 8, 3., die Vereinigung mit Gott, Joh. 14, 23., Frieden, Röm. 5, 1. 2., Befreiung vom ewigen Tode, 1 Tim. 4, 8. Hebr. 2, 14. 1 Cor. 15, 56. Röm. 5, 14—19. Beides aber, Vergebung der Sünden und ewiges Leben, erlangen wir γ) um des Verdienstes Christi willen, um seines Leidens, Sterbens und Gehorsams willen. Die Schrift giebt dieß durchgängig als den Hauptzweck seiner Erscheinung in der Welt an, daß er sie versöhnt habe mit Gott durch sein Blut, sich selbst geopfert, zur Aufhebung der Sünden und ihrer Strafen sich in den Tod gegeben habe, 1 Joh. 2, 1. 2. Hebr. 1, 3., und daß deshalb in keinem andern Heil sey, Apostelgesch. 4, 12. Gott versöhnte die Welt mit sich durch Christum, um seinetwillen befreit er sie von den Strafen der Sünden. Apostelgesch. 13, 38. Röm. 5, 10. 2 Cor. 5, 19. 21.

1 Theſſ. 1, 10. Röm. 3, 21—28. Bei verſchiedenen Gelegenheiten ſpricht Chriſtus ſelbſt über den Zweck, Werth und Nutzen ſeines Todes ſehr beſtimmt, wie Matth. 26, 28. Joh. 3, 6., und ſchon Johannes der Täufer kündiget ſein unſchuldiges Leiden und Sterben an, Joh. 1, 29., es wird von prophetiſchen Stellen ausdrücklich darauf die Beziehung und Anwendung gemacht, nämlich von Pſ. 22. 40. Jeſ. 53. Alle Spuren der Idee einer Verſöhnung aus dieſem Worte zu entfernen, hat man durch Erläuterung und Vergleichung der Worte *αἴρειν*, *φέρειν* und *ἀναφέρειν* mit נָשָׂא und סָבַל (wie Gabler in mehreren Programmen) ſich unſägliche und doch vergebliche Mühe gegeben. Hat er die Sünden der Welt getragen, ſo muß er ſie doch auf ſich genommen haben; wie iſt denn das geſchehen? Es heißt ausdrücklich: für ſie ſey er geſtorben, bald *διὰ παραπτώματα*, bald *περὶ*, am häufigſten *ὑπὲρ πολλῶν*, bald *πάντων* sc. *ἁμαρτωλῶν* oder *ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. So Matth. 26, 28. Röm. 4, 25. 5, 6. 2 Cor. 5, 14. Das *ὑπὲρ* bedeutet oft nur im Allgemeinen, zum Beſten Anderer, aber auch beſtimmter, an ihrer Statt. Dieſes geht auch aus den gebrauchten Worten *λύτρον*, *ἀντίλυτρον* hervor, jenes zunächſt Coloſſ. 1, 24., wo von den Leiden Pauli für dieſe Chriſtengemeinde die Rede iſt; aber ſelbſt hier tritt das Stellvertretende hervor. Noch mehr in den Stellen, wo von dem Tode Jeſu die Rede iſt, ſo Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6. 2 Cor. 5, 14. 15. Gal. 3, 13. 1 Petri 2, 24. 1 Cor. 6, 20. 7, 25. Mit einem Opferthier wird der Erlöſer verglichen und ein Prieſter wird er genannt, der ſich ſelbſt geopfert für die Sünder. Epheſ. 5, 2. Hebr. 7, 22. Röm. 5, 6., für uns, heißt da: an unſrer Statt, er litt das, was wir zu leiden hatten, beſonders in der Stelle 2 Cor. 5, 14. 15. Von einer ſtellvertretenden Genugthuung (satisfactio vicaria) kommt freilich mit dieſen Worten nichts vor im N. T., aber weil dieſe Terminologie nicht in ihm zu finden, fehlt nicht auch der Begriff in den weſentlichen Momenten. Gar ſtarker Ausdrücke be-

dient sich Lucas oder vielmehr Paulus in der Apostelgesch. 20, 28., er spricht da von der ἐκκλησία, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, ecclesia Dei, quam proprio sanguine redemit, und es mildert den Sinn gar nicht, wenn man auch mit einigen codicibus statt ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, κυρίου liest, oder nach Döderleins Vorschlag bei ἰδίου supplirt υἱοῦ, wodurch nur eine verschränkte Construction herauskommt. Christus heißt ἱλασμός pro totius mundi peccatis 1 Joh. 2, 2., und nicht blos auf die Heiden und Juden, nicht blos auf die Zeitgenossen, wie Löffler wollte, bezieht sich das, sondern auf alle Menschen insgemein. Paulus sagt es ausdrücklich: Gott habe seinen Sohn, den Schuldlosen, statt ihrer als einen Schuldigen behandelt, damit sie durch ihn von Gott aus bloßer Gnade von allen Strafen der Sünde losgesprochen würden. 2 Cor. 5, 18—21. Zur Bezeichnung der Idee der Versöhnung bedient sich die Schrift des Ausdrucks: περιποιεῖσθαι, comparare, acquirere, redimere, sibi vindicare, sich Aneignen durch Losmachen, wie ein Sclav befreit wird aus der Gefangenschaft. Diese περιποίησις wird mit andern Worten auch ἀγόρασις, ἐξαγόρασις, ἀγορασμός, ἐξαγορασμός (in den entsprechenden Verbis) genannt. Was Christus früher von seinem bevorstehenden Tode sagte, wurde meist nur sehr unklar von den Aposteln aufgefaßt; sobald sie den wahren Messias in ihm erkannten, mußte ihnen dieses von selbst deutlich werden. Als Juden waren sie ohnehin an den Gedanken gewöhnt, daß ohne Sühnung keine Vergebung der Sünden möglich sey. Exod. 5, 3. Levit. 15, 31. 5, 11—13. Num. 19, 13—20. Nachher haben sie den unendlichen Sinn seines Todes um so tiefer aufgefaßt und entwickelt. Worin sie aber zuletzt Alles zusammenfassen, das ist der Gehorsam Christi (ὑπακοή) Phil. 2, 8. Röm. 5, 19. Hebr. 9, 14. 1 Petri 1, 19, 3, 18. In diesem Gehorsam hat uns denn Christus auch das Muster gegeben, dem wir nachfolgen sollen. 1 Joh. 3, 3. 1 Petri 2, 21. Hebr. 12, 2 ff. Die Lehre vom Versöhnungstode Christi

ist eine Grundlehre der christlichen Religion, obgleich Juden und Heiden sich daran stoßen, nach Paulus 1 Cor. 1, 17 ff. Phil. 3, 18. Gal. 6, 14. Bretschneider sagt, wie jene Juden und Heiden, die Lehre von der Versöhnung sey nicht Grundlehre des Christenthums, sondern nur Hülfslehre für die Idee, welche als Hauptidee angesehen werden müsse, nämlich für den Glauben an die Vollendung der Menschheit durch die Unsterblichkeit, ein Glaube, ohne welchen die Ausbildung der Menschen zu einem willigen und entsprechenden Gehorsam gegen das Sittengesetz nicht möglich seyn würde (II. S. 309.), und er giebt sich alle Mühe, die Stellen der Schrift, welche vom Versöhnungstod handeln, zu entkräften. Die Schrift lehret endlich nicht nur das Erlöserverdienst Christi als des Propheten und Priesters, sondern c) auch die ewige Macht und Gültigkeit dieses Verdienstes. Die Auferstehung Christi schon stellet sie in dieses Licht, daß sie die glorreiche Besiegelung seines ganzen Erlösungswerkes sey, 2 Cor. 5, 15. Röm. 4, 25. 1 Petri 1, 3. 1 Cor. 15, 17. Durch sein Leiden und Sterben nun ist Christus eingegangen in seine ewige Macht und Herrlichkeit. In diesem seinem erhöhten Zustande zur Rechten des Vaters ist er der Schutzherr und König seiner Gemeinde, Prophet und Priester in ewiger Weise, segnet und vertritt sie und läßt ihr durch seinen Geist alle ihr erworbene Wohlthaten ohne Unterlaß zukommen. Hebr. 7, 25 ff. Alle die Stellen der Schrift, in denen er sich selbst den König im Reiche der Wahrheit und Gerechtigkeit nennt, wie Joh. 18, 37., und worin die Apostel ihn in seiner göttlichen Macht und Würde beschreiben, gehören hieher.

2. Die kirchliche Vorstellung. a) Nach dem Vorgange der Schrift hat man in der kirchlichen Lehre das ganze Erlösungsgeschäft (ἔργον) Christi nicht nur als officium, munus bezeichnet, sondern dasselbe auch in dreierlei Verrichtungen und Aemter, in das prophetische, priesterliche und königliche eingetheilt. Die Berechtigung dazu giebt die Schrift

unbedenklich; sie gebraucht von Christo diese Namen: Prophet, Priester und König, und schließt sich mit diesem Gebrauch an vorhandene, aus dem A. B. stammende Formen an. In diesen Beziehungen sind diese Bezeichnungen allerdings zunächst nur Vergleichungen, Vorstellungen und Bilder, deren eigentlicher Sinn nur der Begriff seyn kann. Aber in diesem kann sich auch die Wahrheit der Vorstellung legitimiren, und so hat man seit Eusebius (Hist. eccl. I, 3. Demonstr. evang. IV, 15.), der zuerst das Erlösungswerk Christi in diesem triplici munere aufgefaßt und dargestellt hat, daran ganz recht gethan. Durch die Salbung wurden im A. B. die Propheten, Priester und Könige zu ihrem Amte eingeweiht, und χριστός, מָשִׁיחַ, unctus, ist eben der Gesalbte. Es ist allerdings, wie auch Knapp zugiebt, ein bildlicher Lehrtropus, der aber für den, der die Wahrheit darin zu fassen weiß, gehaltvoll und ausdrucksvoll ist. Er ist aber in der griechischen Kirche allgemeiner, als in der abendländischen geworden.

b. Das Wort satisfactio, dem Sinn nach unstreitig in der heiligen Schrift enthalten, obgleich nicht dem Buchstaben nach, ist zuerst von Tertullianus gebraucht worden, und da die Vielwisser unter andern dieses Wichtige wissen, was jeder Anfänger weiß, daß Tertullianus ein Rechtsgelehrter war, so meinen sie, sey von dieser Seite, von außen, die Bestimmung der Genugthuung an das Dogma von der Versöhnung gekommen und deshalb so lange in der christlichen Kirchenlehre beibehalten worden. Allein die Schrift enthält ähnliche Worte, z. B. λύτρον, ἀντίλυτρον, von der Versöhnung durch Christum; daß sie ein Lösegeld sey für Gefangene, ist allerdings auch nur zunächst Bild, Vorstellung, aber die Wahrheit der Vorstellung entdeckt sich eben so leicht im Begriff, wie die von der Vorstellung einer Genugthuung. Die alten Kirchenväter hatten auch oft die Vorstellung vom Tode Christi als einem Opfer, welche weit eher der Misdeutung fähig ist, als die von der Genugthuung, aber im N. T. ausdrücklich vorkommt. Das Stehenbleiben bei den

Worten und Vorstellungen der Schrift und das sich Beschränken darauf ist überhaupt noch keine Erkenntniß ihres geistigen Inhalts; man kann sie gebrauchen und dabei den wahren Inhalt derselben gänzlich verkennen und in den gröbsten Irrthümern stecken; man kann, zumal in der Wissenschaft, darüber hinausgehen, und doch in dem Geiste der Bibel seinen Standpunct haben. Das Philosophiren an sich ist nicht, wie Knapp meint (II. S. 282.), ein Abweichen von der Schriftlehre. Dieses zeigt wohl die große, speculative Thätigkeit der Scholastiker, besonders des Anselmus im elften und zwölften Jahrhundert, dessen Versöhnungstheorie das Tiefste und Geistreichste ist, was die Kirche besitzt über dieß Dogma. Er hat in der Schrift: Cur Deus homo, die absolute Nothwendigkeit einer Versöhnung als Genugthuung dargethan; was der Mensch leisten mußte, aber nicht vermochte, den absoluten Gehorsam, das übernahm Gott in Christo, was für Gott sich nicht schickte, Leiden und Sterben, übernahm der Mensch in Christo: indem aber Christus der Gottmensch ist, so ist von beiden Seiten das Nöthige geleistet worden. Diese Theorie, in manchen Beziehungen auch noch unbefriedigend, wurde in der scholastischen Periode allgemein angenommen und ist seitdem als die kirchliche zu betrachten.

c. An diese Ueberlieferungen, sowohl der Eintheilung des Erlösungswerkes in die drei Aemter, als auch an die Anselmische Satisfactionslehre, schließt sich auch die evangelische Kirche an. Von der erstern zwar machten weder Luther noch Melanchthon einen bestimmten Gebrauch, und eben so wenig die Glaubensbekenntnisse der protestantischen Kirche. Aber nicht nur Calvin legte sie noch im sechzehnten Jahrhundert zum Grunde, sondern auch Gerhard im siebzehnten Jahrhundert, Spener und Andere, von wo an sie denn immer häufiger ward, besonders als katechetischer Lehrtropus, bis in der neuern Zeit Ernesti sich dagegen erklärte aus ganz unzulänglichen Gründen, denen aber doch die meisten Neuern, auch Knapp und Bretschneider, beipflichten.

Hingegen die Anselmische Theorie ging in ihrem wesentlichen Elemente auch in die protestantische Kirche ein; die protestantischen Glaubensbekenntnisse halten sich bestimmt und ausdrücklich an die satisfactio vicaria und lehren: Christus habe an unserer Statt das Gesetz erfüllt und die Strafen der Sünde getragen und dadurch der ewig unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet; aber ihrem Zweck gemäß bestimmen sie das nicht näher. Die späteren Theologen nehmen dagegen Anselmu's Entwickelung, obwohl mit mancherlei Veränderungen, auf, bis man sie endlich im Rationalismus nicht nur verließ, sondern auch verwarf und verfolgte, und im Supernaturalismus sie nur scheu und schwach vertheidigte. Beide Partheien haben vorgegeben, zur Simplicität der Schriftlehre zurückkehren zu wollen; je verschiedener und entgegengesetzter aber das Resultat dieser Rückkehr gewesen, um so mehr ist die Nothwendigkeit vorhanden, weiter zu gehen.

3. Begriff des Dogma.

I. Das prophetische Amt Christi.

Die Existenz des mit dem göttlichen Geiste identischen menschlichen Geistes ist das Wissen, als dieses aber ein Offenbaren. Diese göttliche Offenbarung der Wahrheit in der Welt und Menschheit, welche der Grundgedanke ist von dem prophetischen Amt Christi, ist die an sich eine und selbige oder von Seiten Gottes sich selber gleiche; ihr ungleiches Erscheinen ist nur das ungleiche Verhalten der Welt zu ihr und ein Wissen auf verschiedenen Stufen, und das ist die Geschichte der göttlichen Offenbarung. Erst in der Offenbarung, wie sie die christliche ist, hat der Geist seine höchste Stufe erreicht: eben dieses aber zeigt, daß ihm jede frühere nicht fremd, sondern als Negation seiner zu ihm im innern Verhältniß ist. Das einzelne Selbstbewußtseyn aber in dieser seiner Einzelheit oder der subjective Geist hat seine Wahrheit im Objectiven und Allgemeinen; das Ich in

seiner Einzelheit ist erst in seiner Allgemeinheit über sich selbst hinaus, der subjective Geist hat seine Bewährung im Volksgeist. Ebenso nun hat das subjective Gottesbewußtseyn oder die Religion des Subjects nicht ihre Wahrheit in dieser Subjectivität, sondern sofern sie in der Religion des Volkes mitbegriffen ist. Sofern sie als die Religion des Einzelnen etwas für sich seyn und haben will, ist sie keine Religion, sondern Superstition oder Schwärmerei.

In der Subjectivität und der Nationalität verwirklicht sich die Idee zunächst oder a. auf der Stufe der Anschauung. So ist sie theils in ihrem Außer-sich- und Außeinanderseyn oder die Natur und das Bewußtseyn Gottes in ihr die Naturreligion, theils in ihrem In-sich-seyn und bleiben, wie sie die aus der Natur hervor und mit sich zusammengegangene Idee ist oder das Ideal, dessen Bewußtseyn die Kunstreligion ist, so ist das Bewußtseyn Gottes theils natürliches, theils ästhetisches. Das dritte, welches wir davon unterscheiden, ist dann die Bewegung aus beiden und über beide hinaus.

1) Die Naturreligion. Die Natur vermag das Ideale nicht; es ist kein Erzeugniß der Natur; auf der Stufe der Natur ist der sub- und objective Geist der von der Idealität und Absolutheit oder von dem Göttlichen entfernte, in die Natur hinabgezogene und zu ihrer Innerlichkeit sich hinneigende Geist. Er ist noch der kaum sich selbst bewußte, in sich, wie er identisch ist mit der Natur, versunkene, in sich, als die bloße Weltseele, verlorene; diese Bewegung vom Volksgeist abwärts in die Natur ist der Fetischismus. Da ist das Endliche für das seiner selbst Bewußte, wie die Schranke, so das absolut Höchste. In der Naturreligion, welche die des Traumes ist, wird der absolut unendliche Geist nur wie von fern geahnt, der subjective Geist ist noch mit seiner Religion auf der Stufe des äußerlichen Anschauens und des innerlichen Empfindens. Der Gegenstand, in welchem er sich die dunkele Vorstellung von dem absoluten Geiste

vergegenwärtigt, ist ein bloßes Material als solches oder das reine Naturproduct, der Stein, die Blume, das Thier, der Himmelskörper. Das Material ohne alle Bearbeitung ist der Fetisch. Diese geistlose Bestimmtheit der Religion ist der Naturalismus. Da also ist der Geist im Bewußtseyn Gottes auf seiner tiefsten Stufe.

2) Die Kunstreligion. Auf der Stufe der Anschauung ist ein merklicher Fortschritt der Religion die Bewegung der Idee zum Ideal. Die Hervorbringungen der Natur sind insgesammt wohl Begriffe, als lebendige Wirklichkeiten, aber keine Ideale. Die Natur auch in ihrer höchsten Machtäußerung oder Productivität kennt das Ideal nicht und vermag es nicht. Das Vermittelnde aber der Hervorbringung des Ideals im Volksgeist oder das Werkzeug des Volksgeistes ist das eine oder andere Individuum in der Mitte des Volkes; denn nur mittelst der Einzelnen ist der Volksgeist der wirkliche und concrete. Es ist die Begeisterung, welche von dem Volksbewußtseyn ausgeht, welche sich dem Einzelnen mittheilt, und diese Begeisterung ist in der Kunstreligion die vom absoluten Geist ausgehende, wie in der offenbaren, diese Inspiration oder Theopneustie ist auch dem Heidenthum nicht fremd, obgleich in der offenbaren Religion auf einer unendlich höheren Stufe. Indem nun das Ideal kein Product der Natur, sondern des Geistes ist, obgleich in der Natur, ist seine nächste vollkommenste und höchste Darstellung am Material die menschliche Gestalt, die Bildsäule gleichsam die erste und äußerlichste Menschwerdung des Gottes und das Anerkennen derselben als der Gottheit und das Denken daran die Andacht. Es wird bei dieser Statue an den Gott gedacht, den sie vorstellt. Der Ausdruck dieser Andacht aber ist das Opfer, dieses aber in allen Gestalten der Ausdruck des Bewußtseyns der Endlichkeit, ein Wissen, daß das Volk in seiner Endlichkeit, als das Nichtige, dem Unendlichen sich weihen muß. Das Bewußtseyn der Identität des Idealen und der Anschauung ist die Religion

der Kunst und die höchste Versicherung für das Volk in seinen sittlichen Beziehungen des Rechts, der Pflicht, des Verkehrs und Staats ist der Eid: hiemit erklärt es, daß es, als Volk, seine Wahrheit habe nur in dieser seiner Religion, und hier ist der Geist über die subjective Religion und sein Bewußtseyn und die Versicherung: so wahr ich bin, oder: so wahr ich lebe, schon hinaus und zu der Feierlichkeit des Allgemeinen und Objectiven gekommen. Per Deos immortales will unendlich mehr sagen, als jenes.

3) Die Bewegung aus der Natur- und Kunstreligion. Obgleich vom unmittelbaren Gefühl ausschreitend und anfangend kann die Religion sich nicht in die Länge halten auf dieser niedrigen, ja untersten Stufe. Sie ist, obgleich übrigens im Aeußerlichen und Irdischen, im Mechanismus des Lebens und seinen Geschäften, erfahren und auch in der Kunst und durch sie gebildet, doch für den Menschen nur der äußerlichste Anfang seiner innern Bildung, seiner Bildung in der Religion. So wie die Reflexion erwacht in der Religion, und in der Andacht die Beurtheilung aufkommt, fangen die Götter an, zweideutig und zweifelhaft zu werden, der Cultus beginnt der Cultur zu weichen, der Glaube hebt an durch die Aufklärung Abbruch zu leiden, und diese Ironie ist in der ästhetischen Religion mit ihr selbst beisammen, die Kritik ist in ihrer Subjectivität viel weiser, als der objective Glaube, und sie geht auf Vernichtung desselben aus, so weit sie kann. Das Volk fängt an, das Ideal nicht mehr als das unmittelbar göttliche zu fassen, wie es aus dem vom absoluten Geiste begeisterten Kunstgeiste hervorgegangen, sondern als ein lediglich durch den menschlichen Geist hervorgebrachtes zu denken und in dem äußerlichen Material, welches Bild und Ausdruck des Ideals war, nur den Marmor und Stein zu sehen, beides im äußerlichen Daseyn zu fassen und sich kritisch daran als an einem solchen herumzubewegen, der mehr oder weniger trefflich ausgearbeitet sey. Der Gott auf

seinem Altar fängt an zu wanken; er hat, wie der Mensch, die bestimmte Stufe seines Daseyns überstiegen. So war es bei den Griechen zur Zeit des Pericles und kurz nachher. Die Untersuchungen, wie sie die Sophisten, wie sie Socrates und Plato anstellten, geben ganz andere Resultate, als die herrschende Religion, und obgleich dieser Widerspruch, in welchen die subjective Religion sich setzt mit der objectiven, für Einzelne, wie für Socrates, todbringend war, und selbst die größesten Fortschritte über den herrschenden Aberglauben hinaus, in diesem und dessen Herrschaft vor der Hand nichts zu ändern vermochten, so waren doch nicht lange vor dem Eintritt des Christenthums die Götter bei den Griechen schon ziemlich allgemein dem Gespött preisgegeben. Ebenso und noch viel schlimmer ging es im römischen Reich. Wenn Cicero schreiben konnte, ein Augur müsse lachen, wenn er einen andern Augur erblicke, dann muß es schon schlecht stehen um den Glauben an die Augurien bei dem Volke selbst. Fühlt sich vollends ein solches Volk, wie das römische, als das die Welt beherrschende, so entnervt es vollends darin und hat das falsche Gefühl einer Unendlichkeit, indeß ihm doch das Endliche das allein Wahre und Bedeutende ist, und so erlischt allmählich ganz in ihm das Bewußtseyn dessen, worin es seine Wahrheit hat. Mit dem Verfall der Religion geht der Verfall des Volkes ganz gleichen Schritt, und das gräulichste Zeichen davon in dem römischen Volk war, daß es das Bild des Fürsten, Anfangs zwar nach seinem Tode, später schon bei dessen Lebzeiten, im Tempel aufstellte und ihm Opfer brachte. Hiemit war der wahre Gott gewichen von dem Volk und der Abgott vollends eingetreten und die Abgötterei. Das Volk vergöttert sich selbst in seinem Fürsten, und das ist das Aeußerste des Götzendienstes und der Religionslosigkeit. Der Untergang der Religion in der Gestalt des Aberglaubens ist aber eben hiemit zugleich Aufgang der Religion im wahren Glauben. Sie hat nun diese erste Epoche ihres Daseyns in der Anschauung durch-

gemacht, sowohl als Natur- wie als Kunstreligion. Dem einzelnen Volksgeist konnte das genügen, das Bewußtseyn des absoluten Geistes in der Anschauung sowohl eines Naturproducts, als eines Kunstwerkes zu seyn. Der Geist aller Völker, der Geist der Menschheit hat ein höheres Ziel: ihm ist allein daran gelegen, den absoluten Geist zu wissen nicht mehr in jener äußerlichen Weise, sondern im Wissen und im Bewußtseyn selbst, nicht in der Anschauung, sondern im Denken, und es zeigt sich eben damit, daß die Natur- und Kunstreligion, die Wahrheit, welche sie hat, nicht in ihr selbst, sondern in ihrer Aufhebung hat, und diese Aufhebung derselben, nämlich auf eine unendlich höhere Stufe, ist die offenbare Religion. In und mit ihr hat sich die Religion

b. auf die zweite Stufe erhoben, auf die Stufe der Reflexion. Im Gegensatz zu der vorhandenen Natur- und Kunstreligion wendet die Religion sich jetzt nothwendig zunächst in das reine Element des Gedankens; der absolute Geist wird gewußt in dem Gedanken von ihm, somit in der Abstraction von aller Anschauung, ingleichen von allem äußerlichen Daseyn, aller Materialität und bildlichen Darstellung, und dieß abstracte Denken spricht sich selbst aufs bestimmteste aus in dem Verbot: du sollst dir kein Bildniß machen ꝛc. So nun ist sie

1) die israelitische oder jüdische Religion und sie der Anfang der offenbaren Religion selbst eben dieser ihrer Reinheit und Vollendung wegen in dem reinen Element des Gedankens. Es ist ein großer Fortschritt in der Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Religion mit dem Bewußtseyn geschehen, daß Gott nicht in äußerlicher, natürlicher und künstlicher Weise existire, sondern die Bestimmung des Gedankens und Gedachtseyns, das Bewußtseyn, den Geist zu seinem Tempel habe, worin er erkannt und verehrt seyn wolle. Die Werkzeuge aber, mittelst deren der sub- und objective Geist den absoluten Geist weiß und mittelst deren dieser oder Gott selbst sich als den Wissenden, als das

Wissen selbst, dem sub- und objectiven Geiste zeigt und manifestirt, sind keine Künstler mehr, auch nicht blos Priester mehr, als Opferer, sondern Lehrer und Gesetzverkündiger, wie auch von Gott Gesandte oder Propheten. Das abstracte Denken in dieser offenbaren Religion zeigt sich eben besonders darin, daß es das Gedächtniß insonderheit zu seinem wahren Elemente hat, worin sie sich bewegt, daß sie zurückgeht in die Geschichte, in die Vergangenheit, auf den Stamm und Ursprung des Volkes, an welchem es zugleich die Stiftung seines Glaubens hat und die unmittelbare Erweisung der Göttlichkeit desselben. An das Gedächtniß, an die Erinnerung wendet sich jeder der Propheten bei seinem Auftreten in dem Volk, daran knüpft er an, daran hält er fest; an den Gott der Väter erinnert er und das ist zu allem das Hauptmotiv. Wohl liegt darin eine Andeutung, daß der Gedanke an den absoluten Geist mit einer Anschauung verknüpft sey, aber mit einer solchen, die eine vergangene ist. Diese Manifestation und die Reflexion darauf ist zugleich Tradition. Einerseits heißt es also, dem Abraham, Isaak und Jacob ist Gott erschienen, sie haben ihn gesehen; aber andererseits ist Gott jetzt nur für das Volk ein unaussprechlich heiliger Gedanke, wer ihn selbst sähe, müßte vergehen; es gelangt nicht zur Anschauung und darf und soll es nicht, aber es bezieht sich auf eine solche, die gewesen und nur noch in der Erinnerung ist. Sein gegenwärtiges Bewußtseyn Gottes, wie sein Bewußtseyn des gegenwärtigen Gottes ist das des Unsichtbaren, unendlich Erhabenen, jenseits der Welt Waltenden. So ist der Abstraction die Tradition verknüpft und die Geschichte des Volkes in seinen heiligen Schriften. Mit diesem abstracten Leben und Denken in der Tradition ist aber das jüdische Volk und dessen Religion über die aller andern Völker unendlich hinaus und dem Wissen des wahren Gottes unendlich näher, als alle andern; es hat an seiner Religion das unmittelbare Werk Gottes selbst und es selbst ist seine Gemeinde, vor der Welt und

von der Welt auserlesen, im strengen Gegensatz gegen den Aberglauben vorzugsweise im wahren Glauben lebend. In dieser großen Bedeutung, die erste Gemeinde, das auserwählte Volk Gottes zu seyn, ist es das wahrhaft welthistorische Volk. Es ist und hat in sich zu einer Zeit, da die ganze übrige Welt in der Blindheit des Heidenthums versunken war, nicht nur die wahre Erkenntniß Gottes in dem reinen Element des Gedankens und eben damit die Erkenntniß des wahren Gottes, sondern auch das reine Bewußtseyn des Menschengeschlechts, seiner großen Bestimmung und seiner Sittlichkeit. Es, als einzelnes und besonderes Volk, hat die Bestimmung des allgemeinen, der allgemeine Geist der Menschheit hat sich hier in der Besonderheit auf sich selbst zurück bezogen. In diesem Begriff, nach welchem der Geist der Wahrheit dieses Volk gleichsam zu seinem Werkzeug gemacht hat, hat die Erklärung ihre Wahrheit, daß dieses Volk das von Gott erkorene und auserlesene sey, das Volk Gottes in ganz bestimmtem Sinn: es ist das einzige Volk, für welches Gott in seiner Einheit und Wahrheit existirt und welches für den wahren Gott existirt, wie kein anderes. Aber es erkennt auch Gott lediglich nur an im Denken oder in einem Gedanken als solchen oder in abstracto; er ist das höchste Wesen, ens supremum, und für den Sinn des Volkes kommt einzig das Wort dieses höchsten Wesens in Betracht. Nur der Gehörsinn ist für den absolut Unsichtbaren offen mittelst seines Worts, das der Lehrer oder Prophet im Namen des Unsichtbaren verkündigt. Es ist ihm zwar ein Tempel erbauet und ein Altar darin errichtet: aber Gott ist darin in absolut unsichtbarer Weise. Darin also zeigt sich das abstracte Element, daß es einzig und allein die Sprache ist, mittelst deren das Verhältniß des Volkes und des absoluten Geistes sich darstellt. Der Natur- und Kunstreligion oder dem Pantheismus in beiden gegenüber hat die israelitische die Bestimmung der monotheistischen, Gott in ihr die Bestimmtheit des einzigen, aber dieser Monotheismus ist noch der ab-

stracte, die numerische Einheit Gottes einerseits und andererseits die alle Accidentalität negirende Substantialität in der Weise behauptet, daß in dieser Bestimmtheit Gottes als des in sich beharrenden selbst die Geistigkeit zurücktritt. Endlich, ob zwar die Wahrheit, die das Volk hat, nicht es, sondern seine Religion ist, so ist es doch nur die Wahrheit, die die Religion als offenbare in der Bestimmtheit des abstracten Moments auf der Stufe der Reflexion hat, nicht sie selbst an und für sich. Das ist in ihr selbst angedeutet: denn sie enthält in ihren heiligen Schriften zugleich deutliche Bekenntnisse des Ungenügenden ihrer selbst, Andeutungen der Sehnsucht nach einem andern, der da kommen soll, und Hinweisungen in der Offenbarung selbst auf neue Offenbarungen, welches die Weissagungen des A. B. sind. Die Weissagung ist nicht absolut ohne das Geweissagte, aber sie hat es einerseits nur in Gedanken oder als einen Gedanken, andererseits nur als ein Zukünftiges. So gesellt sich nun in der israelitischen Religion zu dem Moment der Erinnerung und Vergangenheit das der Hoffnung und Zukunft. Es selbst, das Volk, ist zwischen den beiden Dimensionen der Zeit in einer stets armen, unglücksvollen Gegenwart festgehalten, die israelitische Religion ist die Religion des Unglücks oder das unglückliche Bewußtseyn Gottes. Es weiß der Geist der Menschheit, der sich in Israel besondert hat, daß er in dieser Abstraction sich nicht genügt, in welcher einerseits zwischen ihm und dem absoluten Geist noch ein Unterschied, ja fast eine Kluft und Scheidewand ist, andererseits aber ein Gegensatz dieses Volks zu allen andern Völkern, kraft dessen es diese alle ausschließt, ja hasset, blos weil sie nicht Abrahams Nachkommen sind, und diesen Haß selbst in Gott setzt, so daß die Zuneigung Gottes gegen Israel diesen Haß zu seiner Bedingung, zu seinem Begleiter hat. An diesen beiden Bestimmungen geht das auserwählte und welthistorische Volk selbst zu Grunde, indem der Geist der Menschheit aus der Besonderheit eines Volkes sowohl, als aus der Ab-

straction herausgeht in das Concrete und Einzelne. Ein einzelnes Individuum ist es, in welchem er als der Geist der Menschheit mit dem absoluten Geist eins ist. Dieses Individuum ist Jesus Christus. Die Abstraction hat ein Ende, die Identität ist vorhanden. In dieser ist die offenbare Religion.

c. Die offenbare Religion. Die offenbare Religion auf dieser Stufe, welche keine mehr ist, weil sie keine mehr über sich hat, sie als die Identität des absoluten Bewußtseyns der Menschheit und des absoluten Geistes selbst, ist die Religion in ihrer Vollendung, es kann darüber nicht mehr hinausgegangen werden: man kann sich nicht etwa, wie Schleiermacher meinte, über das Christenthum stellen auf einen Standpunct, der höher wäre als dasselbe, um es selbst von da, gleich jeder andern Religion, zu betrachten, sondern da schwebt die Betrachtung in der leeren Luft des abstracten, formellen Denkens. Vielmehr das Bewußtseyn des Menschengeschlechts, als das in seiner absoluten Allgemeinheit besondere und einzelne, als das Ich, in welchem alle Endlichkeit, Negation als Nichtigkeit negirt ist, ist Jesus Christus der Geist der Menschheit, in welchem alle Vorwelt, Mitwelt, Nachwelt aufgehoben, so der absolut gegenwärtige Geist und in dieser seiner Gegenwart mit dem absoluten Geist identisch ist. Hiemit führt sich die Lehre Christi wesentlich auf die göttliche Natur Christi zurück. Dieß ist sein oder ihr Unterschied von jeder andern. Sie steht nicht gleich einer nur von Menschen verkündigten, dergleichen alle weisen Lehrer und Propheten der Vorzeit waren. Hierin ist sie göttliche Offenbarung im engsten Sinn und vorzugsweise. Ihm ist, was er mittheilt, nicht von Andern mitgetheilt, nicht durch Andere vermittelt; er bringt die Wahrheit, als seiner göttlichen Natur immanent, unmittelbar aus sich hervor. Er hat in seiner Präexistenz alles vom Vater, von Ewigkeit her, wie er auch selber sagt: Alles, was ich habe von meinem Vater gehört, habe ich euch kund gethan, Joh. 15, 15. Diese Bestimmung, daß das unmittelbar Göttliche seiner

Lehre auch in seiner menschlichen Erscheinung und Lehre geblieben, was es war, seinem Ursprung treu geblieben, nicht ein anderes geworden, ist eine wesentliche; in diesem Sinn ist das Wort des Sohnes auch das des Vaters. Allein so ist das Wort des Vaters nicht weniger auch das des Sohnes, und zwar in seiner menschlichen Natur. Als ein menschlicher Lehrer tritt er bereits in seinem zwölften Jahr im Tempel auf. Auf ihn als den Lehrer der Menschheit kommt bei Antritt seines öffentlichen Lehramts der Geist herab, und diese göttliche Mittheilung ist seine Inauguration und Beglaubigung. Sie spricht das göttliche Princip seiner menschlichen Lehre aus und es muß dasselbe als ein Continuum, nicht als ein erst von der Taufe an wirksames gedacht werden. Ist in ihm die göttliche und menschliche Natur als identisch gesetzt, so ist der göttliche Geist nur die Wahrheit seines menschlichen Geistes. Es ist der menschliche Geist selbst, der in der Persönlichkeit Christi sich in seiner ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit dargestellt hat. Es ist der unendliche Inhalt des Geistes der Menschheit, der in ihm sich concentrirt und manifestirt. Diese geistige Ursprünglichkeit giebt der Lehre Christi diese Originalität und Macht, die Welt zu beherrschen und ihr das Gepräge seines Geistes zu geben. Dieß schließt die Aufnahme der Bildungselemente und des jüdischen Volksgeistes in seinen Geist nicht aus, doch nicht anders, als so, daß er diese gegebenen Elemente in sich gänzlich umgestaltete und sie nach sich modificirte. So nun, als christliche, ist die offenbare Religion die Wahrheit der israelitischen, wie diese die Wahrheit der heidnischen. Die Wahrheit, welche die Religion als Offenbarung Gottes in abstracto hat, ist eben diese als die Offenbarung des göttlichen Geistes in concreto. Diese ist die höhere Stufe gegen jene, jene die tiefere: abgesehen aber von dieser Beziehung der christlichen Religion auf die israelitische ist sie, an und für sich betrachtet, da alle Stufen Endlichkeiten sind, die Offenbarung Gottes auf keiner Stufe mehr, son-

dern in der Absolutheit selbst. Nicht in jener, die nur in der Form des Abstracten ist, hat diese, die die Offenbarung des concreten Geistes ist, sondern umgekehrt, in dieser hat jene ihren Grund, nicht die frühere Offenbarung ist die Grundlage der spätern, wie die lediglich historische Ansicht meint, sondern die spätere die der früheren, und in Bezug auf die biblische Tradition also muß man sagen: nicht auf den Schriften des A. B. beruhen die des N., sondern umgekehrt, und nicht mittelst Erklärung des A. T. wird das N., sondern mittelst Erkenntniß des Inhalts vom N. T. wird das A. seinem wahren Inhalt nach verstanden. Ohne den Inhalt des N. T. ist der des A., in seinen dogmatischen Lehren besonders, nicht etwa nur unverständlich, sondern auch unverständig und kindisch, indem er sich dann nur auf das jüdische Volk in seiner beschränkten Nationalität und schlechten Vorstellungsweise bezieht. Der Geist der Welt und Menschheit nämlich, in seiner Allgemeinheit als der besondere, sich selbst nicht genügend in dieser seiner Besonderheit oder Particularität, hebt diese auf, den Particularismus des jüdischen Volks, d. h., er vereinzelt, individualisirt sich. So ist es der Geist nicht eines Volkes mehr, sondern ein einzelnes Individuum. Aber es ist der Geist der Welt und Menschheit, der sich so vereinzelt hat, er also ist in seiner Einzelheit der absolut allgemeine Geist. Das Individuum, das Selbstbewußtseyn, ist zugleich das allgemeine Weltbewußtseyn oder das Bewußtseyn des Menschengeschlechts, und der Einzelne ist nicht in seiner Einzelheit, sondern in der Allgemeinheit der Einzelne. Das Volk aber, in seiner Besonderheit sich als das einzelne wissend in der Prätension, das absolut allgemeine, das von Gott auserkorene zu seyn, nimmt ihn, den Einzelnen, nur als solchen, nicht in seiner Allgemeinheit, mithin als den, der sich von ihm aussondere, sich ihm entgegensetze, als einen Sonderling und Schwärmer, ja als einen Verbrecher, und der wäre er auch, wenn diese seine Aussonderung und Erhebung über das Volk eine Vereinzelung seiner

als solchen wäre und er mit derselben nur etwas Apartes haben und seine Subjectivität als solche geltend machen wollte. So aber ist es nicht. Wie zuvor ein Volk das welthistorische war, aber in seinem Particularismus zugleich sich allen Völkern entgegensetzte und sie so von sich ausschloß, so ist nunmehro ein Individuum, ein Mensch der welthistorische, und dieser ist Jesus Christus.

d. Die durch Christus gestiftete Religion als die Erlösung der Welt. In Beziehung auf die Welt oder das Menschengeschlecht ist das Bewußtseyn, welches Jesus Christus ist als der in seiner Einzelheit allgemeine Mensch, vorerst das blos mögliche; er selbst ist es in seiner absoluten Wirklichkeit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Daß nun das Bewußtseyn, welches an sich das der Welt und Menschheit selber ist und in Jesu Christo sein Centrum hat, in ihm concentrirt und repräsentirt ist, auch ihr Bewußtseyn werde, also das in ihm ansich-seyende auch das ihrige werde, damit fängt die Befreiung der Welt von ihr selber, ihre Erlösung von der Endlichkeit an. Das Centrum selbst stellt sich als einzelnes Glied heraus und tritt als solches in den Kreis der niedern Lebensregion, und hiedurch allein wird es dem gesunkenen Menschen möglich, mitten in seinem endlichen Bewußtseyn die Handhabe eines höhern Bewußtseyns zu erfassen und sich über sich selbst zu erheben; hiedurch ist des Menschen Rehabilitation und restitutio in integrum bedingt. Es ist dieß die Forderung an die Welt in der Schrift, daß Jesus Christus ihr Leben, sein Bewußtseyn das ihrige werde. Es ist bei ihnen allen dieß nicht von Natur, sondern das Gegentheil. Hingegen in der Identität mit dem göttlichen Geiste und der Wahrheit selbst spricht der in seiner Einzelheit allgemeine Mensch: die Wahrheit wird euch frei machen, frei von der Welt, vom Ich, von dem Verderben in beiden; aber auch: ich bin die Wahrheit und das Leben. Es kommt nun noch in Beziehung auf die Erlösung in Betracht 1) die Stif-

tung der wahren Religion, 2) der Glaube der Welt und 3) das Wissen in der Wissenschaft.

1) Die Stiftung der wahren Religion. Gestiftet ist die wahre Religion durch Christum, indem er ihr, der ewigen und absoluten, einen solchen Anfang in der Zeit und eine solche Form gegeben hat, worin sie von nun an die Religion aller Menschen und Völker werden konnte. Dieß kann und soll allein die Religion als christliche und darin zunächst ist sie die Erlösung der ganzen Welt. Ihrem Wesen nach ist die christliche Religion nicht entstanden. Das mit Gott gleich ewige Bewußtseyn Gottes, die mit Gott gleich ewige Offenbarung Gottes kann so wenig einen Anfang haben, als ein Ende; der Sohn Gottes, welcher Mensch geworden, ist gleich ewig dem Wesen nach mit dem Vater. So wenig nun der Sohn Gottes als solcher kann geboren werden, d. h. einen Anfang nehmen in der Zeit, sondern nur der Mensch, der zugleich der Sohn Gottes ist, eben so wenig kann die absolute Religion dadurch, daß sie eine menschliche wird, in ihrem Wesen entstanden seyn. In diesem Sinne ist das Christenthum so alt als die Welt. Das Christenthum enthält daher alle andern Religionen, als dessen Negationen an ihm, und in dieser Weise ist auch die Erlösung mehr oder weniger in allen andern Religionen gewesen von Anfang an; es ist der Geist des Christenthums selbst, der sich von der tiefsten Stufe heraufbewegt und die Wahrheit aller ist. Das Ende ist auch der Anfang gewesen. Diese Wahrheit aller vorchristlichen Religionen ist er aber nur in Ansehung dessen, worin wirklich noch Religion in ihm ist und ganz ohne welche z. B. der heidnische Glaube gar nichts wäre, auch nicht einmal Aberglaube: denn als solcher ist er nur der entstellte, verfälschte Glaube. In Ansehung des Wahren und Guten, welches das Göttliche ist, ist die christliche mit allen früheren Religionen eins; das wahrhaft Göttliche in ihnen ist das Christliche, und in Ansehung dieses Wesens, welches aller vorchristlichen Religion zum

Grunde liegt, kann von Ethnicismus, Judaismus und Christianismus kaum als von drei verschiedenen Religionen gesprochen werden; was sie dem Wesen nach von Religion enthalten, ist in ihnen gleich übersinnlich, gleich göttlich, gleich ewig und von Gott geoffenbart, und das ist alles im Christenthum aufgehoben, das eignet es sich an; das erklärt es selbst nur für das Seinige. So allein auf das Wesen sehend muß man sagen: die christliche ist die von ihrer Form befreite und ganz und gar enthüllte heidnische und jüdische Religion, wie andererseits diese, die heidnische und jüdische, die tief verhüllte christliche war. Jeder fromme Heide oder Jude ist somit ein verborgener Christ und seine wahre Bestimmung ist nur, daß das Christenthum in ihm offenbar werde. Den großen Unterschied der christlichen Religion von jeder andern macht allein die Form; in dieser Beziehung ist jede frühere Religion die Unwahrheit der christlichen: denn diese Form ist in ihr, der christlichen, die dem Wesen absolut adäquate und somit die wesentliche Form der Religion. Was heißt das aber anders, als: hier ist Gott selbst Mensch geworden; diese ihr wesentliche Form ist das sich-Offenbaren des absoluten Geistes in der Identität mit dem menschlichen. In der christlichen Religion also ist der absolute Geist, welcher das absolute Wissen ist, nicht mehr verschieden von dem menschlichen; oder das Bewußtseyn, wie es Jesus Christus hat von Gott, ist nicht verschieden von demjenigen, welches Gott hat von sich selber; oder dieser Mensch weiß Gott, wie Gott sich selber weiß. In der christlichen Religion also ist das Menschliche nicht mehr das Unvollkommene, wie in aller früheren Religion; es darf auch, wie im Rationalismus geschehen, nicht darauf ausgegangen werden, das Persönliche, Concrete und wirklich Menschliche aus der Geschichte Christi zu entfernen, es in's Abstracte zu verwandeln und Gott wieder in ein Jenseits zu verweisen, so daß er nur noch oder wieder, wie im Judenthum, dieser abstracte Gedanke wäre. Hier ist vielmehr das göttliche

Bewußtseyn Gottes das Leben eines Menschen geworden und das ist die Stiftung der wahren Religion und die Erlösung der Welt. Sein Leben und seine Geschichte ist das Leben und die Geschichte der wahren Religion selbst und somit das Persönliche und Historische der Religion selbst wesentlich und innig verknüpft. In dem Sinne dieser innern Einheit der christlichen Religion mit ihrem Stifter nennet Paulus sie selbst χριστὸν und ist Christum predigen und seine Religion verkündigen eins und dasselbe. Er ist sie, sie ist er; das Leben, Sterben und Auferstehen Christi und alle andern Thatsachen seiner Geschichte sind wesentliche Bestandtheile der christlichen Religion selbst, so daß die christliche Religion oft auch die Lehre vom Kreuz heißt, und die Apostel sagen, sie wollen den Auferstandenen verkündigen. Es sind die ewigen Ideen aller Religion, welche sich im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Christi uns vorstellen. Wenn also der Geburtstag des Heilands der Welt gefeiert wird, so geschieht dieß nicht etwa nur in dem Sinne, wie der Mensch auch wohl seinen oder der Seinigen oder eines Lehrers und Wohlthäters oder höchstens seines Landesherrn Geburtstag feiert, und wenn der Welterlöser stirbt, so geschieht das nicht blos etwa zur Besiegelung seiner Lehre, wie auch wohl Schwärmer für ihre Lehre und Ueberzeugung gestorben sind; sondern ewige Wahrheiten entwickeln sich uns in jenen Thatsachen: denn das Leben dieses Geborenen und Gestorbenen ist eins mit Gott, und so haben auch jene Thatsachen einen wesentlichen Zusammenhang mit der Erlösung der Welt. Die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion ist eben diese, daß sie weder an einem Menschen, noch auch nur an Gott, beide in der Abstraction gedacht, sondern an dem Gottmenschen ihren Stifter hat. In ihm allein ist das göttliche und menschliche Bewußtseyn identisch und so das offenbare und absolute Wissen. In allen andern Menschen hebt dieses Wissen

2) vom Glauben an. Das absolute Wissen der Wahr-

heit in Jesu Lehre wird zum Glauben der Welt an ihn und sie hiemit der Erlösung durch ihn theilhaftig. Um auch für die Welt der wirkliche zu seyn, ist er der durch Lehre und That wirksame auf sie, und diese Mittheilung des Geistes ist ihre Begeisterung. Die Einzelnen in ihrer Einzelheit werden Jünger des Einzelnen in seiner Allgemeinheit, werden seine Apostel zur Verbreitung eben dieser Allgemeinheit in der Welt, zur Wirklichwerdung des allgemeinen Geistes in allen Völkern. Mittelst dieser Werkzeuge werden die Völker in jenes allgemeine Gottesbewußtseyn gehoben und mittelst ihrer erwacht das Bewußtseyn des Menschengeschlechts, als des Geistes der Menschheit in seiner Identität mit der Gottheit. Die offenbare Religion geht weiter von Volk zu Volk und diese Verallgemeinerung hat ihr Ende nur in ihrem Anfang: es ruht der Geist Jesu Christi nicht, als bis er der an und für sich wirkliche, bis er das Bewußtseyn des Menschengeschlechts geworden, mithin bis alle Religionen der Erde, die ihre Wahrheit zuletzt alle in der absoluten und offenbaren haben, sie in dieser gefunden, also alle wirklich über sich selbst hinausgegangen, und an der absoluten Religion untergegangen, also ihre Schranken und Beschränkungen aufgehoben sind. Diese Religion, die christliche, ist diejenige, nach der jede andere vorerst bewußtlos strebt, nach der sie sich sehnt: erst in ihr ist sie über alle locale und temporelle, persönliche und nationale Beschränktheit hinaus. Was in Jesu Christo nicht Glauben, sondern absolutes Wissen ist, wird in seinen Aposteln und allen durch sie Belehrten und Bekehrten ein Glauben: aber die Lehre selbst, deren sich Jesus Christus und die Apostel bedienen, ist nicht etwas von dieser Religion selbst verschiedenes, wie diese nichts von der Person Christi verschiedenes ist; den Glauben an ihn fordert Jesu Lehre, den Glauben an Christum verkündigen seine Apostel. So sind diese, welche dieser Religion theilhaftig werden, zunächst die von Jesu Christo, gleichwie er vom Vater gesendet worden, Gesendeten, seine Gesandten,

ἀπόστολοι, wie ihre Lehre nicht sowohl Lehre, διδαχή, als εὐ-ἀγγέλιον, die frohe Botschaft von dem gekommenen Gottesreich; ihr Geschäft ist das κηρύσσειν, εὐαγγελίζεσθαι, und die durch sie für Christum Gewonnenen nicht sowohl Belehrte nur, sondern vielmehr Geheiligte, ἅγιοι, ἡγιασμένοι, πιστεύοντες, κληρό-νομοι τοῦ θεοῦ, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, τέκνα τοῦ θεοῦ. Ihre Thätigkeit ist nicht sowohl ein Lernen, sondern ein Glauben, ein Aufnehmen und Anziehen Christi παραλαμβάνειν τὸν χριστόν, Col. 2, 6. χρίστον ἐνδύεσθαι, Gal. 3, 27. Was nun die erlösende Kraft dieses Glaubens betrifft, so beruht sie darin, daß sein objectiver Inhalt sich rein und wahrhaft objectiv macht, wohl vor allem den Geist erleuchtet und ihn zur Erkenntniß der Wahrheit führt, aber eben damit zugleich in die Tiefen des Gemüths eindringt, den Willen sittlich bestimmt und das ganze Leben umgestaltet. Zwei Seiten wirken zu diesem Zweck im christlichen Glauben zusammen, und es ist die wesentliche Aufgabe und Nothwendigkeit, sie nicht im Widerspruch mit einander zu fassen oder zu lassen, den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen aufzuheben, wie er in der Person Christi aufgehoben ist. Von der einen Seite übersteigt die christliche Lehre allerdings, wie sie die göttliche und für sie der menschliche Geist verdunkelt und verfinstert ist, sein Erkenntnißvermögen. Es kann der Mensch, wie er von Natur ist, Gott nicht erkennen. In dieser Beziehung ist ihm die göttliche Wahrheit eine fremde, unfaßbare, unbegreifliche. Das erste, was sie an ihm bewirkt, ist die Einsicht, daß er an ihr einen schlechterdings unerkennbaren Inhalt hat. Gleichwohl bestimmt sich dieser christliche Glaube mit allem seinen Inhalt nur für ihn, geht auf seine Erlösung aus. Wie hebt sich nun dieser Widerspruch? Er ist in der christlichen Lehre selbst schon aufgehoben durch die Thätigkeit und Gnade des Geistes, als das Vermittelnde zwischen ihr und dem Menschen. Durch sie geschieht es, daß die göttliche Wahrheit aufhört, für ihn die fremde, jenseitige zu seyn, daß sie ihn zu sich erhebt und befreit

von der Unwahrheit. Wie Christus erst der wahre Mensch ist, weil er von Gott nicht verschieden ist, so ist die göttliche Wahrheit zugleich an sich die menschliche und so die wahrhaft christliche. Sie ist wesentlich, ursprünglich nicht die von dem menschlichen Geiste verschiedene; in ihr vielmehr gelangt er selbst erst wieder zu seiner Wahrheit. Nicht also in der Weise ist die Kirchenlehre, besonders wenn sie rein supernaturalistisch genommen wird, zu fassen, daß die christliche Wahrheit nur die einseitig von außen in den Menschen hineinkommende, ihm ursprünglich fremde, in seinem Wesen nicht selbst gegebene und enthaltene wäre, seinem wahren und wesentlichen Bewußtseyn widerspräche, sondern in ihr erst findet er das Räthsel seines Bewußtseyns gelöst und sich der Wahrheit seines Geistes bewußt. Christus selbst appellirt an das Selbstbewußtseyn des Menschen, als in welchem er inne werden müsse, daß diese Lehre von Gott sey. So erst macht sie den Menschen wahrhaft frei, daß er in diesem sich darbietenden Göttlichen das wahrhaft Menschliche erkennt und in diesem andern wahrhaft bei sich ist und bleibt. Sofern jedoch dieß Glauben zunächst sich auf ein Aeußerliches, Vergangenes und Ueberliefertes gründet, ist es ein traditionelles Wissen, in der Wissenschaft endlich

3) ein *speculatives*. So ist es nicht mehr nur das unmittelbare Wissen der gestifteten Religion als Glauben, sondern ein vermitteltes, nicht allein die Wahrheit an sich, wie sie der christliche Glaube enthält, zum Gegenstand habendes, sondern diese Wahrheit auch in ihrer Gewißheit enthaltendes und so erst ihn vom Unglauben und Aberglauben bestimmt unterscheidendes Wissen. In sofern setzet auch durch die Wissenschaft sich die Erlösung der Welt fort, sofern sie das den christlichen Glauben vom Aberglauben und Unglauben Befreiende ist, von dem, was nicht gewußt werden kann. In der Wissenschaft erst ist die Wahrheit, als die gewußte, die ganz zu sich selbst gekommene Wahrheit. Es gilt jetzt nicht mehr und kann als unwahr leicht eingesehen

werden, ſich auch in der Wiſſenſchaft noch einerſeits hinter das Myſteriöſe und andererſeits hinter das Practiſche, welches ja doch die Hauptſache ſey, zu verſtecken. Die Erlöſung fängt auch ſchon im Glauben nicht unmittelbar mit dem Thun, ſondern mit der Erkenntniß der Wahrheit, mit der Erleuchtung des Geiſtes an, noch weniger iſt es in der Wiſſenſchaft unmittelbar auf das Handeln, ſondern vielmehr auf das Wiſſen der Wahrheit abgeſehen: denn dieſe iſt es vielmehr, die man thun ſoll, die man daher zuvor erkannt haben muß. Ebenſo verkehrt iſt es, dem Chriſtenthum, welches an ſich und in ſeiner göttlichen Stiftung das abſolute Wiſſen iſt, Geheimniſſe aufzubürden, als ihm weſentlich, da es dieſe nur hat für den Glauben, an ſich aber eben die Offenbarung deſſen iſt, was bis dahin in der Welt als Geheimniß beſtanden hatte. Die offenbare Religion iſt ſie eben darin, daß gewußt werden kann, was ſie iſt und enthält. In Beziehung auf ſeinen Inhalt hat daher das Chriſtenthum den Unterſchied zwiſchen eſoteriſch und exoteriſch aufgehoben: es können alle, wie zur Erlöſung, ſo auch zu dem erſten Beſtandtheile derſelben, zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen; der Unterſchied beſteht nur noch ſubjectiv, d. i. je nach dem innern und äußern Beruf, in Anſehung deſſen wohl jeder bedarf, der Gläubige, nicht aber jeder auch bedarf, der Wiſſende zu ſeyn.

II. Das hoheprieſterliche Amt.

Der Gedanke und Ausdruck iſt hergenommen aus der Gewohnheit des jüdiſchen Opfer- und Prieſterweſens und bezeichnet in der chriſtlichen Lehre dieß, daß Chriſtus, ſich aufopfernd zur Verſöhnung der Welt mit Gott, zugleich Opfer und Prieſter war. Zum Zweck des Begriffes dieſes Dogma unterſcheiden wir a. die Nothwendigkeit; b. die Möglichkeit; c. die Wirklichkeit der Verſöhnung. Strauß faſſet die Verſöhnungslehre gleich von vorn herein abſtract auf, d. h., er läßt Idee und Geſchichte auseinanderfallen, ſetzet ſie abſichtlich und willkührlich einander ent-

gegen und erreicht so das Resultat, daß die Geschichte der Versöhnung im Christenthum ein dem Geiste gleichgültiges sey. Hiemit bleibt denn für die heilige Geschichte keine weitere Bedeutung übrig, als daß die Kritik damit ihr Spiel treibe; sie selbst hat für die sogenannte moderne Wissenschaft keinerlei Art von wesentlicher Wichtigkeit mehr und hat höchstens dazu gedient, der herangereiften Idee äußerliche Veranlassung zu seyn, um in dem Bewußtseyn hervorzutreten. Der geschichtliche Proceß des Leidens und Sterbens Christi sei nur als das allgemeine, geistige zu fassen. Ein solches Urtheil nun ist weder ein philosophisches, noch theologisches, noch beides zugleich, sondern nur, was man jetzt ein modern-wissenschaftliches nennt. Wir betrachten

a. die Nothwendigkeit der Versöhnung. Sie ist die Nothwendigkeit einerseits durch die Welt, andererseits durch Gott. Auf der Seite der Welt ist sie für diese die innere, für den Versöhner die äußere Nothwendigkeit. Sie ist nothwendig geworden um der Sünde willen, weil durch dieselbe verursacht, oder zur Tilgung, Aufhebung der Sünde nothwendig. Schon hier ist durch die supernaturalistische Ansicht die falsche Bestimmung angebracht worden, daß in der Größe und Schwere der Sünde, die zur Zeit Christi ihre höchste Höhe erreichte, die Nothwendigkeit der Versöhnung begründet sey. Hierin würde unmittelbar liegen, daß, hätte die Sünde in der bestimmten Zeit nicht diese Höhe erreicht gehabt, die Versöhnung der Welt mit Gott nicht nothwendig gewesen wäre. Es wäre so nur durch das Außerordentliche der Schuld die außerordentliche Veranstaltung der Versöhnung herbeigeführt worden, und sofern die Veranstaltung die göttliche ist, wäre selbst für Gott diese Sündengröße die bewegende Ursache dazu gewesen. Es kann geschichtlich gezeigt werden, daß dieß die Gestalt der damaligen Zeit, des jüdischen Volks, seiner Pharisäer und Schriftgelehrten war, welche die Versöhnung herbeiführten, Christum an's Kreuz brachten. Allein diese Ansicht ist zunächst nur die äußerliche; sie läßt im voll-

kommenen Gegensatz zu der Straußischen Ansicht die Versöhnung ganz in den geschichtlichen Verlauf hinausfallen und betrachtet die Versöhnung selbst als ein Zufälliges. Allein schon in der Schrift ist die Versöhnung um der Sünde der Welt willen, des ganzen Menschengeschlechts, so wie ganz allgemein für alle Menschen und Völker als nothwendig bestimmt. Somit ist auf den Begriff der Entzweiung der Welt mit Gott zurückzugehen; die Versöhnung setzt diesen Widerspruch und zwar als einen ganz allgemeinen voraus. Dieß, daß in jedem Menschen, der von der Natur herkommt, sich die Natur, das Natürliche, Sinnliche zum Bewußtseyn bringt, ist das allgemeine Factum des Bewußtseyns und das allgemeine Verderben. Dieß so sehr, daß im N. T. der Ausdruck κόσμος mit dem des Verderbens der Welt identisch ist. Wie das Gute und Böse der sich selbst entgegengesetzte Gedanke, so ist die Entzweiung mit Gott das Widerspiel der Einheit mit Gott, der reine, innere Widerspruch. Aus Gott sich zurückziehend beschließt das Ich sich auf sich selbst, sucht sich selbst; in diese Sucht, als Selbstsucht, verwandelt sich das Selbstgefühl und wird eben damit Selbstentzweiung, so daß doch das Verhältniß des Menschen zu Gott als menschliche Bestimmung dabei unverändert bleibt. Der Uebergang des Verderbens vom Ich zur Welt ist logisch vermittelt durch die Kategorien des Einzelnen, Besondern und Allgemeinen. Mit dem Besondern vereinigt wird das einzelne Ich zum Volk oder die Individualität zur Nationalität, durch beide mit der Menschheit vereinigt erreicht es die Universalität. Das Böse ist der Krieg aller gegen alle. Die wesentlichen Bestimmungen aber des Verderbens der Welt zeigen sich 1) als ein Thun. Es sind die Thaten der Menschen, in denen der Geist, die Gesinnung der Welt sich ausspricht. Die Geschichte ist das allgemeine Repertorium aller Sünden und Uebelthaten des Menschengeschlechts. An sich ein nichtiges, von Gott verstoßenes und so ein negatives ist das Böse doch zugleich ein positives darin, daß es nur am Guten

sich propagirt und dieses mit sich inficirt. Darin ist es wesentlich Lüge und ermangelt die Welt aller Wahrheit, und diese ist ihr objectives Bedürfniß; 2) als ein Leiden. Das Böse kann nicht unterlassen, sich durch sein Thun zu afficiren, wie an sich das Nichtige, so auch seine Nichtigkeit verbreitend das Vernichtende, Zerstörende, Hemmung, Vernichtung des Lebens zu seyn. Als dieß Gefühl des gehemmten Lebens, als der Schmerz ist dieser von ihm innerlich oder an sich unzertrennlich. Im Bewußtseyn geht der Schmerz über die Empfindung der blos lebendigen Creatur hinaus und hinauf ins Wissen. So im Gewissen ist er das menschliche Leiden im Bewußtseyn der Schuld, und darin ermangelt die Welt aller Freiheit, fällt zur Nothwendigkeit des Natürlichen herab mit allen natürlichen Folgen des Bösen. Die Freiheit ist so ihr zweites objectives Bedürfniß. 3) Der Ungehorsam und die damit verknüpfte Unseligkeit oder die Schuld. Die Identität des Thuns und Leidens ist eine reine Nothwendigkeit, welche aller Seligkeit ermangelt. So ist das Verderben die Schuld der Welt und eine Last der Schuld, welche auf ihr liegt, nicht eine solche, welche ihr auferlegt wäre; denn wie sie auch verführt worden, so ist sie es selbst doch, welche die Verführung angenommen; wenn also, nach Kant, die Welt im Argen liegt, so ist es, weil sie sich selbst hineingelegt hat. — Die Nothwendigkeit der Versöhnung ist andererseits die durch Gott. Hierin liegt zunächst, daß das oben beschriebene Verderben nicht seyn kann ein Verderben in dem göttlichen Wesen selbst. Jene Einheit der Welt mit Gott, vermöge welcher gesagt werden konnte, daß das von Gott Geschaffene gut war, ist nicht die Ursach des Verderbens der Welt; denn es ist nicht die Einheit, sondern die Entzweiung mit Gott, somit Aufhebung der ursprünglichen Einheit. Nicht Gott muß das Böse als dessen Ursprung übernehmen; er ist nicht, als der Ungrund, des Bösen Grund, wie nach der Schelling'schen Lehre; noch ist dasselbe als Abfall der Welt von Gott zu bestimmen, wie nach derselbigen Lehre, welcher Ab-

fall kaum mehr als ein Zufall und nicht so viel als der Fall, oder Sündenfall, nicht der Begriff, sondern nur eine Vorstellung ist. Sondern es ist die Welt, welche freithätig ihre Einheit mit Gott auflöset, und sie ist darin vielmehr die von Gott verstoßene. Indem aber Gott, von welchem die Welt sich in der Zeit getrennt hat, der Gerechte ist, so ist sie mit dem Sündenfall nicht aus allem und jedem Verhältniß zu Gott herausgekommen, sondern ihre Bestimmung hängt ihr noch nach selbst mitten in ihrem Verderben. Er ist die Gerechtigkeit selbst und sein Wort ist es auch: fiat justitia, wenn auch nicht: et pereat mundus. Leicht kann es geschehen, daß diese wesentliche Eigenschaft Gottes als Leidenschaft, Zorn, Haß, Rache genommen wird; so wird in Gott etwas gesetzt, was selbst des Menschen unwürdig ist. Die göttliche Nothwendigkeit der Versöhnung ist vielmehr die, vermöge welcher Gott zur Versöhnung durch sein Wesen, welches die Gerechtigkeit ist, bestimmt ist, durch diese Eigenschaft, welche ewig in Thätigkeit ist, die Ungerechtigkeit und Sünde der Welt hinwegzuschaffen durch Strafe. Die Gerechtigkeit ist so die Strafgerechtigkeit Gottes. Sie hat dieß reine, innere, nothwendige Verhältniß zur Sünde der Welt, daß auch diese ohne die Gerechtigkeit nicht die Ungerechtigkeit, Sünde wäre. In ihrem Zweck aber, die Welt vom Bösen zu befreien, das Unrecht in ihr zu tilgen, das Recht wiederherzustellen, ist sie zugleich die Liebe und diese selbst die Form der Gerechtigkeit Gottes. Es kann somit auch der Widerspruch gegen Gott nicht bleiben, was er ist. Die Wahrheit Gottes ist, das Böse ewig von sich wegzustoßen und das mit sich und der Welt ewig einige Wesen zu seyn. Nachdem aber geschichtlich das Böse sich in der Welt hervorgethan, hat die ewige Liebe Gottes zur Welt sich als die strafende Gerechtigkeit und mittelst derselben als die Versöhnung herausgekehrt. Der Einwurf, daß es Härte, Grausamkeit wäre von Gott, einen Unschuldigen zu strafen, ist nicht schwer wegzuräumen durch die Betrachtung einerseits, daß dieses

eine von dem Unschuldigen freiwillig übernommene Sünde und Schuld, aus Liebe die fremde zur seinigen geworden, wie es auch sonst oft vorkommt, daß Einer aus Liebe sich für den Andern aufopfert, und andererseits, daß es Gott selbst ist, der sie trägt in seiner Menschheit. Als der Versöhnende manifestirt Gott seine ewige Liebe in der Wirklichkeit und Wirksamkeit. In seiner Gerechtigkeit, wie sie mit seiner Liebe identisch ist, ist Gott der Versöhnliche und die Versöhnung selbst, und diese ebenso die ewige That Gottes, wie die Schöpfung und Erhaltung der Welt.

b. Die Möglichkeit der Versöhnung. 1) Unmöglich ist, daß das Verderbte durch dieses sein Verderbniß aus dem Verderben herauskomme. Das, was den Menschen trennt und entfernt von Gott, kann nicht auch das ihn mit Gott Einigende und Versöhnende seyn. Zwar heißt es, die Sünde sey die Ursach der Versöhnung; hiemit kann nicht gemeint seyn, daß das Verderben mit der Versöhnung identisch, sondern nur, daß ohne die Sünde die Versöhnung nicht nöthig gewesen, noch wirklich geworden wäre; an und für sich oder unmittelbar kann das Böse nicht Zweck des Guten seyn. Es muß daher, soll Versöhnung möglich seyn, das Böse selbst nicht absolut ohne alles Gute seyn; dieß Gute aber im Bösen ist das Bedürfniß der Versöhnung. Der Mensch, in der Selbstsucht befangen, ist wohl der Knecht der Sünde, aber nicht zu solcher Knechtschaft bestimmt; in jedem helleren Augenblicke und klarem Bewußtseyn fühlt auch der noch so tief Gesunkene, daß er zu etwas Besserem bestimmt war. Es kann demnach die Versöhnung nur möglich seyn, wenn und sofern an dem Verderbten nicht alles verdorben war; an dem Verdorbenen muß noch etwas Unverdorbenes seyn. Aber eben dieß vom Verderben in der Welt nicht Angegriffene ist das Göttliche in ihr, ihr Wesen, nicht wie es durch den Menschen geworden, sondern wie es von Gott geschaffen war. Daran allein kann alle Versöhnung anknüpfen. Die Welt, der Mensch kann, wie er der Sünder ist, nicht ebenso

auch sein eigener Versöhner seyn, sondern nur das Bedürfniß der Versöhnung haben und es ist das Gefühl nur des Mangels. Es ist aber auch der Glaube an Gott, als den ewig versöhnenden oder an die Versöhnung, als durch ihn in ewiger Weise gestiftet. — 2) Der Glaube an Gott, in welcher Weise er sich als Religion zeige, hat dieß Bewußtseyn an ihm selbst, daß die Versöhnung nicht eine Vorstellung nur sey oder ein Traum, eine Fiction, sondern daß sie das ewige Wesen Gottes selber, Gott selbst kraft seiner Natur die ewig versöhnende Liebe und nur durch sie Versöhnung möglich sey. Gott ist nicht nur der Versöhnliche, sondern auch der Versöhner selbst. Keine Religion ist je in der Welt gewesen, welcher dieser Glaube gänzlich gemangelt hätte, wie das die Institution der Opfer in allen Religionen beweiset; sie beruhen wesentlich auf dem Gedanken, daß Gott die Versöhnung selbst sey und alles Endliche sich ihm zu weihen und aufzuopfern habe. Hierin liegt einerseits der Glaube an Gottes Gerechtigkeit, kraft deren er alles Endliche als solches manifestirt und aufhebt, und andererseits der an die ewige Liebe Gottes, kraft deren er es sich für sich aufgebend zu *sich* aufhebt und mit sich vereinigt. Die Versöhnung geht in allen Gestalten von Gott aus. Daß die göttliche Macht der Liebe zur Versöhnung wirksam sey, kann aber selbst nur durch Gott Werk und Inhalt des Glaubens seyn, nicht so, als ob er selbst nun, der Glaube, damit aus sich herausseßte, was in ihm selbst schon Versöhnung wäre; mittelst des Glaubens ist der Mensch vorerst nur der Versöhnliche, Versöhnbare; sondern daß er dieser Glaube ist an die versöhnende Liebe, verdankt er nur dieser selbst, es ist der göttliche Inhalt des Glaubens, Werk der Gnade des Geistes. Das göttliche Wesen nun ist das Allgenugsame und Allgenügende, mithin das, welches allem Bedürfniß, vor allem dem, aus dem Widerspruch mit Gott herauszukommen, genügen kann. Es ist aber nicht genug, daß es sich selbst nur ewig genug *sey*, seiner Liebe ewige Bewegung

ist auch, daß es sich auch genug thue. Die Liebe, welche die göttliche Wesenheit ist, ist die sich genugthuende, sich und der Welt Genüge leistende. Hiemit entwickelt sich ein Verlauf der Geschichte, welcher die Mannigfaltigkeit der Religionen ist. Die Versöhnung an sich ist die ewige, nicht in irgend einer Zeit anfangende oder aufhörende, sondern durch alle Zeit hindurchgehende, womit denn auch schon gesagt ist, daß auch Christus nicht gestorben ist, damit er der Versöhner der Menschen würde, sondern weil er als Sohn Gottes und Princip seiner Menschheit es war von Anbeginn. Allein so wichtig und nothwendig diese Erkenntniß ist, so kann man noch sagen, das sey doch nur die Idee der Versöhnung und somit nur derselben Möglichkeit, und dieß heißt kaum mehr als: wenn die Versöhnung ist, so kann sie nur durch Gott geschehen. Wie steht es nun um dieß Geschehen, um die geschehene Versöhnung der Welt? Gewiß, wenn die Idee nicht mehr enthielte, als die Möglichkeit, das Seynkönnen, so wäre sie eine schwache, machtlose. Ist sie aber, wie schon gesagt, die in aller Zeit sich mehr oder weniger realisirende, wie das der allgemeine Glaube der Welt bezeugt, so wird sie auch in der Fülle der Zeit aufs vollkommenste ihre Realität erwiesen haben. Aber eben so gewiß ist auch, daß wissenschaftlich die Wahrheit der Versöhnung ohne jene Idee derselben nicht zu begreifen steht. — 3) Der Glaube an den Versöhner hat nicht zum Gegenstand einen Menschen, der ein Sünder ist, wie jeder Andere, und so selber der Versöhnung und des Glaubens daran bedarf, sondern die göttliche, versöhnende Liebe, das göttliche Wesen selbst, aber nicht, wie es außer der Welt, jenseits der Welt nur ist und geblieben ist, sondern wie es die Natur der Welt selber hat oder ein Mensch ist. Die Vollkommenheit der Versöhnung in ihrer Möglichkeit ist nur eine solche innerhalb der Welt und des Menschengeschlechts. Die geschichtliche Unvollkommenheit der Versöhnung in allen vorchristlichen Religionen ist dieser Mangel der Identität des Versöhnens

mit dem Verſöhner; das Verſöhnende war entweder ein Ding, eine Sache, ein Thier oder der Prieſter, ein Menſch, wie jeder Andere; ſo war die Verſöhnung nur die gewünſchte, gehoffte, höchſtens geweiſſagte. Aber die Hoffnung, Weiſſagung ſelbſt bezog ſich auf Einen, in welchem Gott und der Menſch eins iſt und der in dieſer Möglichkeit der Vermittler oder Mittler ſey zwiſchen Gott und allen andern Menſchen. Mittler zwiſchen Gott und Welt war auch Moſes; er wird ausdrücklich ſo genannt; aber damit zeiget er nur die Möglichkeit der Verſöhnung; nicht aber iſt er der Verſöhner. Sollte die Verſöhnung aber aus ihrer Möglichkeit und partiellen Wirklichkeit in die abſolute Wirklichkeit übergehen, ſo war das nicht anders möglich, als ſo, daß Gott ſelbſt die Natur der Welt annahm und an der Stelle der Welt übernahm, was die Welt zu leiſten hatte, aber nicht vermochte, Gott zu genügen, und der mit Gott einige Menſch übernahm, was für Gott ſich nicht eignete, die äußerſte Erniedrigung. So iſt die Satisfactio nach beiden Seiten hin vicaria. Bei dieſem Begriff iſt aber die Identität in ihrer ganzen Energie zu nehmen, nicht etwa als die paſſive nur, ſelbſt von Seiten der Perſon Chriſti. Die Verſöhnung im Chriſtenthum iſt nicht eine bloß äußerliche Handlung, wie das Opfer im Juden- und Heidenthum, ſondern ſie geht in geiſtiger Weiſe vor und iſt ſo nur in ihrer wahren Intenſivität, die abſolute Realität der Idee, auf die alle vorhergegangene Verſöhnung hin-, auf die alle folgende zurückweiſet, ſo daß auch nur aus dieſer ihrer Realität die Idee ſelbſt erſt zur Erkenntniß ihrer Wahrheit gekommen iſt. Das unendlich Große und ewig Befriedigende des Chriſtenthums iſt, daß in demſelben, auch in Bezug auf die Verſöhnung, die Idee mit ihrer Realität vollkommen zuſammengegangen und zuſammengeſchloſſen iſt, ſo daß es keiner Macht in der Welt, und ſey ſie auch die geiſtigſte und geiſtreichſte, gelingen kann, ſie aus einander zu reißen. Dieß iſt die Centralität des Verſöhnungswerkes Chriſti, welches er nicht als

einer der Heroen, Genien und welthistorischen Personen, sondern als der, welcher der Mittelpunct der Weltgeschichte ist, vollbracht hat.

c. Die Wirklichkeit der Versöhnung. Wir betrachten hier 1) den Begriff der Versöhnung; 2) die Momente der Versöhnung; 3) den Zweck der Versöhnung.

1) Begriff der Versöhnung. α) Die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi ist zunächst nur die Voraussetzung und Möglichkeit der von ihm zu leistenden Versöhnung, und dieß spricht sich so aus: weder Gott noch der Mensch konnte die Versöhnung vollbringen, sondern der, in welchem Gott und Mensch eins ist. Er ist an sich die Versöhnung der Gottheit und Menschheit. In Bezug aber auf die wirkliche Versöhnung ist sie ein Thun, ein Wirken und Vollbringen, dessen Wirkungskreis der der menschlichen Natur Christi ist, in ihrem innern Verhältniß zwar zur göttlichen, aber so, daß nur in ihr die Versöhnung zur Erscheinung und Wirklichkeit kommt. So ist der Gottmensch, wie er der Versöhner ist, in Bezug gesetzt auf die Sünden der Welt und für seine Person als der Unsündliche und Schuldlose bestimmt. Die menschliche Natur als solche enthält auch in Christo zunächst nur die Möglichkeit der Versöhnung. Die menschliche Natur, da sie in ihrer naturgemäßen Wirklichkeit wohl das Bedürfniß der Versöhnung, aber versöhnende Kraft nicht hat, so reichte sie, wie in ihr das Gute noch mit dem Bösen vereinigt ist, zur Versöhnung nicht aus; es war zu diesem Zweck absolute Unsündlichkeit und Unschuld erforderlich, ein durchaus reines, fleckenloses Opfer. Nur von diesem Punct im Centrum konnte der Versöhnung Frucht der ganzen sündigen Menschheit zu Gute kommen. Da ist es nun die christliche Lehre: daß es die Sünden der ganzen Welt sind, die er trägt. Zweierlei ist hierin enthalten, einmal das Aufnehmen der Sünde in sich und sodann das Vertilgen derselben eben dadurch, welches beides jedoch nur dialectisch zu verstehen ist. Die eine

Seite ist also, daß der Heiland der Welt die Sünden Aller in sich aufnimmt. Hiemit kann nicht gemeint seyn, daß es nur das von ihm gedachte, vorgestellte wäre, ein abstractes und nur imaginirtes. Als ein solches Leiden nur in der Phantasie, wäre es ein ganz unwirkliches, nur scheinbares. Aber das Geheimniß ist groß, daß die Sünde der Welt in ein sündloses Gemüth eingeschlossen, in und von demselben getragen werden soll. Hat und behält nicht auf ein solches Gemüth die Sünde der Welt doch immer nur eine äußerliche Beziehung, und verhält sich alsdann dieß Opfer nicht eben so äußerlich zu den Sünden der Welt, wie alle anderen vorchristlichen Opfer? Ueber diese ist zwar in der biblischen Tradition dadurch hinausgegangen, daß Christus als Priester und Opfer zugleich vorgestellt ist; aber wie ist das zu begreifen? Denn es kommt hier auch der obige Gesichtspunct wieder vor, daß es den Schein hat, als nehme die göttliche Gerechtigkeit sich einen Schuldlosen für die Schuldigen heraus. Dieß ist durchaus nur so aufzulösen, daß es nicht das von allem und jedem Guten entfremdete Böse seyn kann, welches der Versöhner in sich aufnimmt. Denn hat dieses im Bewußtseyn noch ganz und gar kein Verhältniß zum Guten, so ist es ein rein Negatives, als solches aber in die Natürlichkeit Heruntergefallenes. Was in der Natur Böses, Schädliches geschieht, ist nicht ein moralisch Bestimmtes; dieses ist es nur und kann es nur seyn mittelst des Bewußtseyns des Guten. Nein, nicht solche, sondern nur solche Sünden kann der Sündenlose getragen haben, in denen, wenn auch nur noch der letzte Schimmer der Erlösungsbedürftigkeit und somit der Erlösungsmöglichkeit ist, nur solche, in denen der Welt das Gewissen schlug. Gewinnt allerdings hiedurch sein Tragen der Weltsünde unermeßlich an Tiefe und Intensivität, so ist die weitere Frage: wie soll der Gewissensfreie sie tragen können? Die Antwort ist der nach vollbrachter Versöhnung in der Welt sich aufrichtende Glaube daran. Wie soll er möglich seyn, wenn in den Sündern nichts

Gutes geblieben, woran der Versöhnende anknüpfen konnte, um ihre Sünden in sich hineinzuziehen und sie eben damit zu vernichten? Wie überall das Bewußtseyn der Sünde, und zwar je ernster, tiefer es ist, die Erkenntniß derselben, je mehr sie von dem Gefühl der Verwerflichkeit derselben, somit vom Guten durchdrungen ist, um so mehr und sicherer auch der Anfang ihrer Aufhebung ist, so ist das Sündenbewußtseyn der ganzen Welt, indem es in Christo concentrisch gesetzt ist, zugleich die Sündentilgung gewesen; indem er unter jenen namenlosen Leiden der Sünden einer ganzen Welt gestanden, haben sie an seiner Reinheit und Schuldlosigkeit ihre Erledigung und Vergebung gefunden. Hiemit hat er allerdings die Schmerzen aller Sünden ausgestanden und war die Sünde der ganzen Welt auf sein unschuldiges Haupt gewälzt. In diesem Sinne ist in und mit Christo die Sünde der Welt am Kreuz gestorben oder, wie der Apostel es ausdrückt, die Handschrift zerrissen, so wider uns war. — β) Im Begriff der Versöhnung kommt ferner in Betracht der Unterschied des Individuellen und Universellen. Ist es der einzelne Mensch, Jesus Christus, welcher die Versöhnung der Welt vollbringt, so ist dabei die gesammte Menschheit nicht mitthätig gewesen. Hat er aber nicht seine, sondern nur der Welt Sünde getragen, so kann sie leicht als ein ihm fremdes und nur als das Leiden der ganzen Menschheit in ihm und durch ihn angesehen werden. Die erstere Ansicht ist die rationalistische, die andere die supernaturalistische. Das höchste Interesse der Vernunft ist, über beide Ansichten hinauszukommen. Man kann sich leicht an die eine oder andere Seite stellen, um allen Schwierigkeiten, die der Begriff der Versöhnung hat, zu entgehen und so die Versöhnung selbst sich ganz einseitig vorzustellen. Dieß ist aber ganz und gar nicht der Sinn des Dogma, in welchem beide Seiten als gleich wesentlich gesetzt sind. Auch wenn man nur in der dialectischen Ausgleichung stehen bleibt, kann das Resultat nur seyn, daß Christus als eine

der andern welthiſtoriſchen Perſonen betrachtet wird, die als Einzelne das Leben einer beſtimmten Totalität, eines beſtimmten Volkes in ſich aufgenommen und ſich für daſſelbe aufgeopfert haben. So opfert allerdings Chriſtus freilich zunächſt ſich für ſein Volk auf. So aber iſt die Verſöhnung nur die relative. Man kann an ſolchen Beiſpielen wohl anſchauen, wie das, was in einem einzelnen Falle nicht unerhört, in der Geſchichte nicht ſelten iſt, daß Einer ſich für Andere, für ein ganzes Volk aufopfert und ſelbſt verſöhnende Kraft äußert, wie der Tod Romeo's und Julie's zur Verſöhnung der beiden feindlichen Häuſer, auch wohl in Bezug auf das ganze Menſchengeſchlecht möglich iſt, und man kann dann mit umgekehrter Wendung den Ausſpruch Chriſti anführen und ſo ſagen: wenn das am dürren Holz geſchieht, was will am grünen werden? Aber das iſt eben der Wendepunct der Unterſuchung. Wir haben in Chriſto den Mittelpunct der Weltgeſchichte ſelbſt erkannt, den, der als einzelner Menſch zugleich das Leben der ganzen Gattung, als Centrum die ganze Peripherie beſtimmt und in ſich darſtellt; er iſt als der einzelne der allgemeine Menſch, als der allgemeine der einzelne. So iſt es nun einerſeits die geſammte Menſchheit, welche ſich in ihm Gott zum Opfer bringt; er trägt die Welt in ſich, und wie er gelebt hat nur für die Welt, ſo ſtirbt er auch nur für ſie. Es iſt die Menſchheit, welche er in ſich in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches opfert. An dieſer Seite iſt er in der Analogie von Adam, der die Natur der geſammten künftigen Menſchheit in ſich trägt, der zweite Adam. Aber mit dieſem ſtehen wir nicht, wie mit dem erſten, auf mythologiſchem, ſondern auf hiſtoriſchem Grund und Boden, und es iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, wie es Strauß nimmt, daß die Verſöhnung der Welt nur in das Geſammtleben der Menſchheit zurückfällt, das Individuum, die hiſtoriſche Thatſache dabei gleichgültig wäre, oder höchſtens etwa die Bedeutung hätte, dieß Bewußtſeyn in allen Menſchen zu erwecken. Sondern daß ande-

rerseits das Versöhnende hier das Persönliche, Individuelle ist, steht als zweites Moment dem ersten vollkommen gleich, und darin erst setzt die Idee ihre Realität aus sich heraus. Es ist das Leben der Gattung selbst, welches in diesem menschlichen Individuum persönlich geworden, und seine Aufopferung ist in gleicher Weise die des Ganzen und eines Gliedes, beides in Einer Person. — γ) Ist so die Sünde der Welt einerseits in ihrer ganzen Energie und Realität in ihn gesetzt und andererseits der einzelne Mensch in seinen menschlich-persönlichen Gesinnungen, Gefühlen und Kräften zur Versöhnung wirksam, so zeigt sich endlich, was in ihm das eigentlich Versöhnende ist. Dieses ist gleichsehr die grenzenlose Liebe und Selbstverleugnung, womit er sich allem unterwirft, was als Wille des Vaters an ihn kommt, als die Theilnahme Gottes an dem Leiden und Sterben dieses Gerechten, kraft deren auch die göttliche Natur in ihm nicht unberührt geblieben ist von der menschlichen. Der Selbstsucht der Welt, als der allgemeinen Gestalt des Bösen in ihr, steht in seiner Person gegenüber die unendliche Liebe, und indem das Verhältniß beider zu einander in Christo nicht ein äußeres, sondern inneres ist, so ist eben damit jene durch diese aufgehoben und vertilgt. Das Thun der Welt ist hiemit zu seiner Wahrheit erhoben. Indem dann ferner das Leiden der Welt in das Leiden Christi eingeht, ist es durch dieses völlig umgewandelt und aus der Nothwendigkeit in die Freiheit übergegangen; die Versöhnung ist die Befreiung in und von allem Schmerz dadurch, daß der Versöhnende selbst ihn in seinem höchsten Maaß in sich aufhebt. Endlich tritt mittelst der versöhnenden Liebe an die Stelle der Schuld der Welt der unendliche Friede, die Seligkeit des mit Gott und der Welt Versöhnten. Was dann andererseits die Theilnahme Gottes an dem die Versöhnung vollbringenden Menschen betrifft, so wäre es eine große Einseitigkeit, sie nur, was sie auch ist, als die den Versöhnenden tröstende, ihm helfende zu fassen; denn so wäre das Verhältniß

ein ganz äußerliches; es kommt vielmehr die innere, wesentliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in ihm in Betracht. In dieser Einheit unterscheidet er als Sohn auf Erden sich wohl von seinem Vater im Himmel, betet zu ihm um Stärkung, fühlt sich auch auf dem äußersten Punct seiner Leiden von Gott verlassen. Aber dieß ist nicht in ihm etwa Auflösung der innern, unzertrennlichen Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur. Es ist nur nicht der Vater, sondern der Sohn Gottes, der da leidet und stirbt; aber daß dieß von ihm geschieht in der Einheit beider Naturen und also die göttliche nicht unberührt bleibt von den Leiden der menschlichen, ist das unendlich versöhnende Verdienst Christi. Dieß, daß der Geist in seiner Unendlichkeit sich selbst in das Aeußerste der Endlichkeit begiebt und gleichsam darin zu erlöschen scheint, ist eben damit die Aufhebung von dieser und kann nicht geschehen, ohne die Welt mit Gott zu versöhnen. In solcher Theilnahme der göttlichen Natur an allen Affectionen und Afflictionen der menschlichen liegt eben so sehr das unendlich Versöhnende derselben, als die Nothwendigkeit, daß es bei dem Tode des Gottmenschen nicht bleiben kann, sondern die Auferstehung darauf folgen muß.

2) Die einzelnen Momente des Versöhnungswerkes. Sie sind die factischen Zustände, in denen die Gesinnung des Versöhners hervortritt und erscheint. Sie sind an sich durch den Begriff der Versöhnung gesetzt, so, daß sie ohne dieselben nicht vollbracht werden kann. Aber die Erscheinungsweise derselben ist an sich ein Aeußerliches, mit der Geschichte des Volkes, der Zeit u. s. f. Zusammenhängendes. Das wahrhaft Historische des Versöhnungswerkes ist nicht auf die Aeußerlichkeit der Erscheinung allein zu beziehen und zu beschränken, sondern tiefer zu fassen, so wie es der Idee angehört. So ist es α) ein Thun. Das Versöhnen der Welt mit Gott ist ein Thun, welches dem Thun der Welt, wie sie im Bösen befangen ist, entgegengesetzt ist. Ein Thun wohl des Einzelnen bezieht

es sich doch mittelst des Besondern oder des Volkes auf das Allgemeine, und so ist sein in sich, in sein Ich, Reflectirtseyn kein selbstsüchtiges, sondern sein Thun das wahre, die Welt von aller Selbstsucht erlösende. Das Versöhnungswerk Christi ist selbst als seine That keine Handlung, welche als solche äußerlicher, sinnlicher Mittel bedürftig wäre, es ist das rein geistige und so erst wahrhaft unendliches Thun. Nur als dieses vermag es das versöhnende zu seyn. Als jenes unendliche entspricht es erst ganz der Idee, ja es ist durch ihn das Thun der absoluten Idee der Versöhnung selbst, welches in dieser Absolutheit jedes andere Thun anderer Menschen neben sich als versöhnendes ausschließt. Vielmehr auf das Thun Christi bezieht sich früher und später alles versöhnende und als solches thätige, wirksame in der Welt. Der Erscheinung nach oder als Thun des Einzelnen und in seinem Volk ein endliches, ist es seinem Geist und seiner Wahrheit nach unendliches. Nicht für sich, für seine Familie und Nation, sondern für die gesammte Menschheit, für Gott seinen Vater im Himmel thätig, löset er vielmehr durch sein Thun an allen Seiten die Bande der Endlichkeit, womit die Welt an sich gekettet ist; er ist darin vorzugsweise der Erlöser, der in allen vorhandenen Zuständen, Religionen die Unwahrheit aufhebt, als der Lehrer der Wahrheit, als Helfer und Wohlthäter unermüdet thätig ist. Für dieses sein unendliches Thun hat die Bibel den Ausdruck der unendlichen Liebe, als solche ist sie die rein geistige und allgemeine, aber in den einzelnen Thaten der Liebe sich auch concret erweisend, auch sich durch keinen Haß und Widerspruch, durch keine Feindseligkeit und Verfolgung ermüden lassend. Mit dem göttlichen Geiste der Liebe identisch strömt durch sein Thun die Quelle unendlicher Liebe der Welt zu, und dieß Thun und Beispiel, wie es in ihm und durch ihn versöhnend wirkt, so erweiset es sich auch nach vollbrachtem Versöhnungswerk so im Glauben der Welt. — β) Das Leiden. Es hat gleicherweise, wie das Thun, die Bestimmung des gei-

ſtigen und unendlichen. Es iſt das Thun ſelber, aber nicht als Thun, ſondern als Leiden; es iſt als ſolches das gehemmte Thun. Für den Begriff der Verſöhnung kommt viel darauf an, das Leiden Chriſti nicht als ein rein paſſives zu nehmen; dieß Leiden kommt vielmehr her aus dem Thun; in ihm iſt das Thun aufgehoben. Gleichwie nun dieſes als verſöhnendes geiſtiges Thun iſt, ſo auch das Leiden Chriſti. Es iſt dieß geiſtige Leiden, welches zuerſt ſich darſtellt als körperliches, in den Qualen vor der Kreuzigung, in der Mishandlung, Geißelung und der Kreuzigung ſelbſt. Die ſinnliche Affection an und für ſich, das leibliche Blut iſt nicht das verſöhnende; es iſt ſo noch ein Leiden in der Endlichkeit; aber bedeutend iſt auch das körperliche Leiden dadurch, daß es die Erſcheinung des geiſtigen iſt. Tiefer hingegen geht das Leiden Chriſti, wie es Seelenleiden iſt. Dieß iſt die Seelenangſt, womit er im Garten Gethſemane ringt, ſo daß er Blut ſchwitzt und ſpricht: meine Seele iſt betrübt bis in den Tod. Hiemit iſt jedoch zunächſt das Leiden Chriſti nicht das bloß äußere mehr, ſondern das innere, kann aber da auch noch als ſinnliches, als Furcht und Angſt vor den bevorſtehenden körperlichen Leiden und Sterben genommen werden. Die Todesangſt iſt an und für ſich natürlich, menſchlich, doch in allen Geſtalten Schwäche; dieſen Inhalt können wir dem Seelenleiden Chriſti nicht geben; doch hat er auch ohne Zweifel jene Furcht vor dem Tode empfunden, er hat ſie, als die der Menſchheit, zur ſeinigen gemacht, und ſo kommt nicht nur das Gewaltige, ſondern auch das Verſöhnende darin hervor, vermöge deſſen er auch die Schrecken des Todes empfand, um fortan dem Tode alle Schrecken zu nehmen. Seine tiefſte Wahrheit hat das Leiden Chriſti darin, daß es das geiſtige iſt, ein Leiden in den Ideen des Wahren und Guten; da geht das Leiden Chriſti viel tiefer, als in den Leiden nur der ſinnlich lebendigen und ſeeliſchen Natur. Das Empiriſche und Pſychologiſche in den bibliſchen Beſchreibungen des Leidens Chriſti iſt nur der Ausdruck

für dieses geistige Leiden, welches nur über jene Stufen hin sich entwickelt und zur Erscheinung bringt; es hat darin seine concrete Wirklichkeit. Denn es ist nicht der natürliche, sinnlich empfindende Mensch nur, sondern der Versöhner der Welt, der sich darüber hinbewegt und so als das geistige Leiden ist es erst das versöhnende; jedes andere, wie heftig es war, konnte doch nur endliches Leiden seyn. Als dieses wird das Leiden Christi oft sogar genommen in dem Ausspruch Christi am Kreuz: es ist vollbracht, wie wenn das nur so viel hieße: nun ist mein Leiden zu Ende. Als unendliches erst ist es das, in welchem alles endliche Leiden aufgehoben ist und jede Spur des Selbstischen und Selbstsüchtigen getilgt ist. Dieß zeigt sich auch in der biblischen Beziehung auf das Lamm, welches unter allen Thieren gleichsam das selbstloseste, das unschuldigste, geduldigste ist. Ist in dem Leiden Christi alle Selbstsucht aufgehoben, so ist damit nicht nur gesagt, daß er für seine Person frei davon war, sondern die Selbstsucht auch als die der Welt gesetzt, durch die sowohl, als für die er leidet. Dieß ist durch die beiden Uebelthäter am Kreuz dargestellt, zwischen denen er schwebt. Der eine, der unbekehrte, ist die Welt, durch die er leidet, der andere, der sich bekehrende, die Welt, für die er leidet. Heißt es also in einem alten Kirchenliede: O! Welt, sieh hier dein Leiden, so heißt dieß einerseits so viel, als das von dir verursachte Leiden, dann aber auch andererseits dein Leiden, welches im Leiden Christi seine Erledigung und Versöhnung gefunden. In dieses sein Leiden ist das der ganzen Menschheit eingeschlossen; sein Leiden ist nicht nur Mitleiden, Sympathie, sondern das Grundleiden der menschlichen Natur. Die Spitze dieses Leidens ist der Tod, und er als der Tod des Gottmenschen der äußerste Widerspruch, wie er poetisch, rhetorisch sich ausspricht in den Worten des Kirchenliedes: O! große Noth, Gott selbst ist todt! Als das unendliche Leiden ist es allerdings ein solches, an welchem Gott nicht ohne Antheil bleibt; aber zu leiden, zu sterben, ist nicht

Gottes Bestimmung, sondern des Menschen, und zum Zweck der Versöhnung, Bestimmung des Menschen in seiner göttlichen Natur. Dieß ist es denn auch, worin der Widerspruch sich aufhebt. Die Versöhnung als solche ist die Rückkehr des Geistes aus der Entgegensetzung seiner gegen sich selbst in die Einheit mit sich. Das Thun und Leiden des Versöhners ist ein sich in den Widerspruch Begeben, und da im Tode ist er im Stande seiner tiefsten Erniedrigung. Nur in dieser Bewegung durch die Hölle des Bösen, durch dieses Versinken in die Nacht und Tiefe des Todes ist Versöhnung der ganzen Welt möglich. Aber diese Bewegung ist auch das in dem Gegensatz und Widerspruch sich in der Einheit mit sich Erhalten und hiedurch den Gegensatz Aufheben, und durch diese Aufhebung das in die unendliche Einheit mit sich Zurückkehren. Die Ruhe, die Gelassenheit, die Geistesgegenwart und Gewißheit seiner selbst, womit der Geist sich durch seinen Gegensatz hindurchbewegt und sich darin mit sich identisch behauptet, ist gegen jenes Niedere das Hohe, und darin befindet er sich schon im Stande seiner Erhöhung. Der Tod, zur Versöhnung der Welt nothwendig, ist der Anfang des neuen Lebens und ist als solcher Anfang schon in das Leiden und Sterben zu setzen. Dieß ist der Rückgang des Leidens in das Thun, aus welchem es hergekommen, so ist es γ) das Gehorchen. Der unendliche Gehorsam Christi ist der Begriff in der Totalität seiner Momente des Thuns und Leidens, die Identität beider; diese sind nur desselben Voraussetzung oder Erscheinung. Das kirchliche Dogma fasset daher mit Recht den Gehorsam des Versöhners in den zwei Bestimmungen als thätigen und leidenden, als obedientia activa et passiva. Die kirchliche Theologie thut es aber meist nur ganz äußerlich, wie wenn das Thun und Leiden nur als ein zufälliges an den Gehorsam herankäme; sie sind vielmehr durch den Begriff in ihn gesetzt. In allem Gehorsam sind vereinigt Nothwendigkeit und Freiheit. Das Gehorchen ist gleichsehr ein Müssen, als ein

Wollen. Die Nothwendigkeit, welche den Willen zunächst sich gegenüber hat, ist das Gesetz; die Freiheit aber hebt, wie das Müssen, so das Gesetz in sich auf, verwandelt es in den Willen. Dieß Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit zu einander im Gehorchen ist es, welches in der neuern Dogmatik sich auflöset, so daß beide, Nothwendigkeit und Freiheit, aus einanderfallen und die Betrachtung des Gehorsams Christi und seines Todes besonders ganz einseitig ausfällt. In der rationalistischen Ansicht ist auf das Thun das Hauptgewicht gelegt und die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi nur die moralische. Um seiner Pflicht treu zu bleiben, an der erkannten Wahrheit nicht zum Verräther zu werden, mußte Christus alles thun und konnte sich selbst dem Tode nicht entziehen. So stand es nicht in seinem Willen; der Tod war nicht ein freiwillig übernommener, sondern durch moralische Nothwendigkeit ihm auferlegt. Sein Tod selbst war diese Declaration, daß er eher zu sterben, als das Gesetz zu übertreten entschlossen war, und diente dann um so mehr zur Bewährung der Wahrheit, zur Besiegelung seiner Lehre. Christus gehorchte seiner Pflicht. Es ist aber wohl klar, daß in dieser rationalistischen Lehre der Tod Christi immer nur ein äußerliches Verhältniß behält und er zur Begründung und Behauptung der Wahrheit nicht absolut nothwendig ist. Man kann sich ganz wohl denken, daß jenes auch ohne das Sterben für die Wahrheit geschehen kann, auch durch das Sterben für eine Lehre diese nicht erst wahr wird, die es nicht ist an und für sich; wie viele Schwärmer sind für ihre Lehre gestorben! So hebt die Nothwendigkeit des Todes Christi zu diesem Zweck sich von selbst auf. Um so mehr wird nun in der supernaturalistischen Dogmatik auf der Freiwilligkeit des Gehorsams Christi bestanden; nach ihr ist der Tod nicht mors moraliter necessaria, sondern voluntaria. Aber so frei gewählt, daß er in aller Beziehung aufhörte, der nothwendige zu seyn, kann er doch an dieser Seite auch nicht gedacht werden. Die Freiheit, welche die reine Will-

kührlichkeit wäre, und das Wollen als willkührliches hat nur den Schein des Müssens und ist kein Gehorchen. Die Einseitigkeit beider Bestimmungen ist, daß sie den Gehorsam Christi nur als den endlichen fassen, Christum nur als den einzelnen Menschen, als eine Privatperson ansehen und nur das natürliche Sterben dabei im Auge haben. Als der endliche Gehorsam ist er allerdings der blos moralische, nicht absolut geistige. Auch der Versöhner theilt diesen Gehorsam mit jedem Menschen, der unter das Gesetz gethan ist; so wird er das Opfer der Ungerechtigkeit seines Volks, indem es in seinen Richtern den Schein der Gesetzlichkeit annimmt und den Schuldlosen zum Tode verdammt. Aber dieser endliche Gehorsam ist nur ein in dem unendlichen Gehorsam verschwindendes Moment, und so enthält der Gehorsam das wahrhaft freie Wollen selbst als ein Müssen und das wahrhafte Müssen als freies Wollen; das Nothwendige ist hier das Freie und das Freie das Nothwendige. So ist der Gehorsam die Freiheit, die sich selbst Gesetz ist. Als der unendlich gehorchende ist der Versöhner der durch die Freiheit als das Gesetz und der durch das Gesetz als die Freiheit sich bestimmende. In diesem Sinn hat er das Gesetz aufgehoben, d. h. so viel als, er hat es erfüllt und zwar durch seine Freiheit oder durch die Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist. So stellt die Schrift den unendlichen Gehorsam Christi dar. Es ist allerdings diese Macht zunächst außer und über ihm, welche der Wille des Vaters und so das Gesetz für den Sohn ist. Ihn nur, diesen Willen des Vaters, will und thut der Sohn; dieß ist die Nothwendigkeit und das Gesetz, dieß sein dem Vater Gehorchen. Allein eben der Wille des Vaters ist ja auch der Wille des Sohnes; jener Wille ist nicht ein anderer, als dieser. Es ist wohl ein Unterschied, aber ein solcher, der eben so unmittelbar, als er sich setzt, sich auch aufhebt. So ist der Gehorsam Christi ein selbst in der Nothwendigkeit unendlich freiwilliger, und in der Freiwilligkeit unendlich nothwendiger gewesen.

Auf diesem Puncte ist dann das Gehorchen, wie es von Christo prädicirt wird, auch nicht mehr verschieden von dem Versöhnen. Das Versöhnen ist das absolute Gehorchen; der unendliche Gehorsam Christi, wie er in seinem Thun und Leiden erscheint, ist die Versöhnung selbst. Um der Versöhnung willen ist der absolute Gehorsam geleistet worden; indem er geleistet ist, ist die Versöhnung der Welt vollbracht.

3) Zweck der Versöhnung. Der Zweck ist der in der Idee der Gottheit gesetzte und in der Menschheit realisirte. In Bezug auf diese Realisation des göttlichen Gedankens der Versöhnung hat Strauß den geschichtlichen Proceß, dessen Culminationspunct das Leiden und Sterben Christi ist, gänzlich aufgehoben, indem er unmittelbar die Idee der Versöhnung, ohne einen Versöhner, in der Totalität der Menschheit realisirt seyn läßt. Ihm ist sie ja der Gottmensch und so bedarf sie außer sich selbst keines Versöhners. Aber hiemit ist allein auf die subjective Seite aller Werth gelegt, welche, obgleich die nothwendige, doch nur die Aneignung der objectiven Seite ist, welche sich im Leben und Thun, Leiden und Sterben Christi entwickelt hat. Dieß so sehr, daß ohne sie auch das Bewußtseyn der wirklichen Versöhnung nicht in der Menschheit seyn würde, welches auch Strauß noch zugiebt, indem er sagt: daß allerdings die historische Thatsache der allmählich herangereiften Idee der Versöhnung Veranlassung gab, in das Bewußtseyn einzutreten. Der Fehler ist hier allein, daß die Idee der Versöhnung oder die Versöhnung an sich, welches nur ihre Möglichkeit ist, unmittelbar, d. h. ohne Vermittelung und Mittler, sich in der gesammten Menschheit realisirt haben soll. Der Vermittler ist so selbst wieder nur ein Gedanke, der nicht die Macht hat, in Einem Menschen, wohl aber in Allen die Versöhnung zu vollbringen, und von welchem die Idee höchstens äußerlicher Weise Veranlassung nimmt, der Menschheit zum Bewußtseyn zu kommen. Aber die Menschheit ist nicht die versöhnte, wie wenn sie es wäre durch sich, sondern sie kann

und ſoll es nur werden, nämlich durch ihn. Ihr iſt die Verſöhnung ein Jenſeits, welches durch Chriſtum erſt ihr zum Dieſſeits, zum Eigenthum wird. Wie Strauß den Verſöhner betrachtet, ſo iſt ſein Verdienſt nur in den endlichen, moraliſchen Gehorſam geſetzt, wie er der aller übrigen Menſchen ſeyn kann; in Bezug auf Andere iſt dieſes ſein Verdienſt kaum mehr, als das des guten Beiſpiels, welches zu ihren Verdienſten nur nebenbei ſpielt; aber nicht iſt, wie nach der chriſtlichen Kirchenlehre, dieſer endliche, moraliſche Gehorſam aller Menſchen in ſeiner Möglichkeit durch den unendlichen Gehorſam Chriſti bedingt. Hierin erſt tritt der Zweck Gottes in der Veranſtaltung der Verſöhnung durch Chriſtum hervor, darin nämlich, daß, nach der chriſtlichen Lehre, der Gehorſam aller Menſchen in allen ihren Geſinnungen und Handlungen zu ſeinem Grunde haben ſoll den Gehorſam, den Jeſus Chriſtus ſeinem Vater geleiſtet hat. Dieß ſetzt voraus, daß das Verhältniß der Welt zu Gott mittelſt des Verſöhnungswerkes Chriſti wieder hergeſtellt, die Feindſchaft zwiſchen Gott und der Welt getilgt iſt; denn ohne das kann ſie auch nicht in das Verhältniß kommen, welches die Aneignung des Verdienſtes Chriſti, ſeiner Gerechtigkeit, ſeines Gehorſams iſt. Aber dieſer Zweck iſt ſelbſt in dem Verſöhnungstode Chriſti noch nicht der erreichte und in ſofern die Verſöhnung von ihm ſelbſt noch nicht vollbracht. Das heißt ſo viel, als: durch die Verſöhnung, von Chriſto vollbracht, iſt noch nicht auch die geſammte Menſchheit dahin gebracht, die durch Chriſtum wirklich mit Gott verſöhnte zu ſeyn; der Proceß der Verſöhnung iſt der in der Menſchheit unabläſſig fortdauernde; für dieß allgemeine Verſöhntſeyn der Welt mit Gott iſt das Verdienſt Chriſti nur die Möglichkeit und auch in dieſer Beziehung iſt es das ſtellvertretende. Er opfert, weihet im Geiſt durch ſeinen Tod die ganze Menſchheit Gott ſeinem Vater. Dieß aber, daß die durch ihn geleiſtete Verſöhnung ſich in alle Menſchen hineincontinuire und auch ihr Eigenthum werde, ſo, daß

ſie nun als die mit Gott Verſöhnten ſich wiſſen und verhalten, iſt das Werk des Glaubens, mittelſt deſſen die einmal für immer geſtiftete Verſöhnung immer aufs neue an einen Jeden kommt und ihm zu Gute kommt. Wie vor der Erſcheinung Chriſti der Glaube der Welt mit ihren vielen Opfern ſich auf das einige Opfer am Kreuz bezog, welches auch gegen jene uneigentlichen das eigentliche Opfer war, nämlich die volle Realiſation der Idee, ſo bezieht ſich der Glaube der Welt an die Verſöhnung ſeitdem beſtändig zurück ebenfalls auf dieſes einige Opfer, ſo, daß die einzelnen, mannigfaltigen, äußerlichen Opfer nicht mehr nöthig ſind. Von nun an heißt es, wie das der tiefſinnige Prophet ſchon ausgeſprochen hat: Gehorſam ſey beſſer, als Opfer. 1 Sam. 15, 22. Der Glaube nun iſt die ſubjective Aneignung der in Chriſto geſchehenen Verſöhnung, und wie er ſeiner Natur nach der freie, Freiheit vom Glauben unzertrennlich iſt, ſo ſetzt er auch Widerſtreben und Nichtglaubenwollen nicht als unmöglich; in dieſer Hinſicht kann auch der Apoſtel nur ſagen: laſſet euch verſöhnen mit Gott, d. h. laſſet den Widerſtand ruhen, gebt euren Widerwillen auf. Dieß geſchieht in der Weiſe, daß das, was im Leben, Leiden und Sterben Chriſti als die verſöhnende Thatſache nur zunächſt *für* uns und hiemit noch außer uns und uns äußerlich iſt, mittelſt des Glaubens in uns hineingezogen, in uns verſetzt, der Chriſtus *für* uns nun auch *in* uns iſt. Dieſes, wie es auf tiefen Ausſprüchen des Apoſtels Paulus beruht, nennt Strauß nun blos paränetiſch-rhetoriſches Anklingen an das Speculative und erklärt es für myſtiſch. Dieß iſt aber die Natur aller Objectivität der heiligen Geſchichte, wenn ſie als das Licht der Wahrheit in's Subjective hineinſcheint, in das innere Leben und ſo in die Dunkelheit übergeht; im Glauben ergriffen läßt ſie auch noch ſinnliche, d. i. dunkele Beſtandtheile in ſich zu, welche von der Seite des menſchlichen Bewußtſeyns kommen. Man kann nun den Zweck, daß der Verſöhner für uns nicht nur,

sondern auch in uns selbst sei und durch sein versöhnendes Verdienst das ganze innere Leben aller Menschen umgestalte, für den höchsten erklären, den das geschichtliche Factum der Versöhnung selber irgend hat; denn in Wahrheit ist damit erst, daß die ganze Menschheit die wirklich mit Gott versöhnte ist und sich als solche weiß, der Zweck der Versöhnung vollständig erreicht; ja diese hat, ehe es zu dieser Wirklichkeit kommt, in Bezug auf dieselbe nur die Bedeutung der Möglichkeit. Man kann aber auch, wie es ketzerischen Secten im Mittelalter erging und das noch jetzt aller Mystiker Meinung ist, auf dem Wege leicht dahin kommen, zu denken, auf das innere Geschehen komme Alles an, auf das äußere Nichts, jenes sey das Wesentliche, dieses dagegen in den Hintergrund zu stellen. Man kann noch weit einfachere Formeln wählen, welche das Verdienst Christi als ein ganz überflüssiges erscheinen lassen, wie die rationalistische: Mensch, bessere dich, gehorche dem Gesetz, so ist die Versöhnung durch Christum unnöthig. Diese Maxime kann man nicht, was sie doch seyn will, die sittliche nennen, sofern sie Besserung, Gehorsam für möglich hält, auch ehe und ohne daß der Mensch überhaupt erst in ein neues und überhaupt erst wieder wirkliches Verhältniß zu Gott zurückgebracht ist, und auch ohne solche Restitution und Expiation Vergebung der Sünden, Leben und Heil, Rechtfertigung und Besserung für möglich gehalten wird. Der gemeinsame Fehler des Mysticismus und Rationalismus liegt darin, daß das Historische des Leidens und Sterbens Christi nur als ein äußerliches, leibliches, nicht als geistiges Geschehen in und an der Person Christi genommen wird; auf diesem Wege kommt es alsdann leicht zu dem Gegensatz der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, in welchem Gegensatz die wesentliche Beziehung der einen auf die andere leicht verkannt wird. Freilich kann dem, der die durch Christum vollbrachte Versöhnung nicht in sich aufnimmt, diese an und für sich nichts helfen; sie wird für ihn höchstens eine Historie, wie jede andere; ja sie ist ihrem innern

wesentlichen Gehalt nach für ihn so gut wie gar nicht da. Ebenso ungenügend ist selbst das höchste Verdienst Christi, wenn man sich heuchlerisch nur desselben getröstet und es als eine Genugthuung ansieht für alle dabei noch fortherrschende Sünden, wenn man sich bei dem Glauben an die Versöhnung beruhigt, ohne daß solcher Glaube Folgen hat für die Wiedergeburt des ganzen Lebens. Da ist der Seele allerdings Christi Verdienst im eigentlichen, vollen Sinne ein fremdes. Aber das ist auch schon nicht mehr der wahre Glaube. Ist er der wahre, so schließt er den Glaubenden zusammen mit dem, an den er glaubt, er identificirt die Seele mit Christo. Aber da haben beide Seiten dann auch gleiche Nothwendigkeit; da ist auf die sub- und objective Seite der gleiche Werth gelegt. Der Glaube, wie er so das innere Band ist zwischen dem Versöhner und allen Menschen, so ist er die Zurechnung des Verdienstes Christi, und diese applicatio meriti geschieht, der kirchlichen Bestimmung zufolge, gratis, aus freier Gnade, nicht aber merito; es ist nicht unser, sondern Christi Verdienst, daß sein Verdienst uns zugute kommt. Es kommt so allerdings an den Glauben, wegen dieser seiner Ineinsbildung der Seele mit Christo, die Bestimmung, die Christus selber hat, der Versöhnende zu seyn; aber so ist er selbst auch ein Thun, ein durch Christum bestimmtes Thun, welches auch seinen Gehorsam, seine Gerechtigkeit in sich schließt; nur daß auch hier noch der angegebene Unterschied bleibt zwischen dem unendlichen Gehorsam Christi und dem endlichen aller Menschen, kraft dessen, wenn es von Christo heißt: er gehorcht, so viel gesagt ist als: er versöhnt; wenn es hingegen von allen Menschen heißt: sie gehorchen, so ist das nur so viel als: sie sind die Versöhnlichen, höchstens die durch Christum Versöhnten. Erst so also, daß das Glauben auch das Gehorchen ist, kann die durch Christum vollbrachte Versöhnung auch als die auf der Seite der Welt vollendete und vollbrachte betrachtet werden, diese Vollendung und Vollbringung aber, in keiner Zeit schon voll-

ständig erreicht, ist die nie ruhende Arbeit des Geistes oder Christi in seinem königlichen Amt.

III. Von dem königlichen Amt Christi.

Die Vorstellungen und Ausdrücke, welche in der Lehre von der Erlösung von Christo gebraucht werden, als von einem Propheten, Priester, König, weisen auf ihre Zeit zurück, sie sind somit äußerlicherweise mit seiner Person in Verbindung gebracht worden und haben ihre Wahrheit erst durch die Beziehung über sich hinaus auf den Begriff. Dieß zeigt sich am deutlichsten in der Lehre von dem königlichen Amt, wo die Vorstellung selbst schon übergeht in den Begriff. Denn leicht erkennt es Jedermann, daß er nicht sey ein König zu nennen in dem Sinne, wie unter Menschen einer König ist. Gleichwohl ist eben dieses königliche Amt erst die Wahrheit seines prophetischen und priesterlichen Amtes: denn es ist die Einheit beider, in der sie nicht mehr als andere gegen oder neben einander sind, in der sie vielmehr aus ihrer Volksthümlichkeit zurückgehen in die Geistigkeit und aus ihrer Zeitlichkeit in die Ewigkeit. In der Vorstellung selber freilich ist dieses mit enthalten, daß die drei Aemter Christi neben einander und nach einander sind und insonderheit so, daß er sein Propheten- und Priesteramt im Stande seiner Erniedrigung oder auf Erden, wenigstens bis zu seiner Auferstehung geführt, dann aber erst sein königlich Amt angetreten habe; es fallen somit die drei Aemter aus einander, haben auch keine innere Connexion mit einander. Im Begriff hingegen muß sich vor allem zeigen, daß eben dieß, daß Jesus Christus Prophet und Priester war, wie kein anderer Mensch, daß ihm die Macht dazu zu Gebote stand, diese Aemter auszuüben, wie kein Anderer es vermochte, seinen Grund hat allein in seinem königlichen Amt, dieses also jenen selber zum Grunde lag, obgleich als solches noch verborgen, doch noch vor seinem Ende, am meisten in seiner Auferstehung, offenbar geworden. Der Begriff nämlich

vom königlichen Amt Christi ist eben der von einer Macht, welche nicht ist die des Menschen in seiner Einzelheit, Subjectivität und Endlichkeit, sondern die Macht Gottes selbst in seiner Menschheit, welche als solche die ewige und unendliche Macht ist. Diese Macht Gottes ist keine abstracte, nur gedachte, sondern concret und wirklich im Leben und Thun eines Menschen, dessen Natur nicht im Unterschiede ist von der Natur Gottes, und der daher, wie kein Anderer, von sich sagen konnte: mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. Wem diese Worte nicht Nichts, sondern Viel sagen, der hat daran nicht nur Aufschluß über das machtvolle Wirken Gottes in seiner Menschheit oder des Gottmenschen Wirken in allen Zeiten, Völkern und Ländern der Erde zu dem Zweck des Wahren und Guten, selbst über und gegen alle Anstrengungen und Kämpfe der Selbstsucht, des Hasses ꝛc., sondern auch das Verständniß des prophetischen und priesterlichen Wirkens des Gottmenschen in seiner Einzelheit und Endlichkeit: denn dieses sein königlich Amt hat eben hier die Bedeutung, die ewige Ausübung seines Propheten- und Priesteramtes zu seyn, somit auch in dieser seiner Einzelheit die Aufhebung jener drei auseinandergefallenen Momente der Zeit zu seyn, welches die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. So aber ist die ganze Lehre von den Aemtern, oder die von der Erlösung, im Reich des Geistes, und Jesus Christus, wie König nur in diesem geistlichen Sinne, so auch Prophet und Priester in Ewigkeit. Das Reich des Geistes aber, concret gedacht in der Menschheit ist die christliche Kirche, sie ist das Reich Gottes, menschlich geworden oder die Gemeinde der Gläubigen; in diesem Reich der Wahrheit und Liebe ist Jesus Christus in seiner verklärten Menschheit König und jeder der Gläubigen Mitglied und Unterthan, und in dieser seiner Gemeinde also ist es und geschieht es in ewiger Weise, daß er sein prophetisches und priesterliches Amt verwaltet, indem er darin immerfort zur Erkenntniß der Wahrheit führt, leidet und stirbt und der ganze

Cyclus von Thatsachen seines irdischen Lebens sich ewig erneuert. Als dieses Oberhaupt seiner Gemeinde läßt er es ihr nie fehlen an solchen, welche die Wahrheit erkennen und sich für das Gute aufopfern, und dieser unendlichen Kraft Princip ist Jesus in seinem königlichen Amt oder kraft seines Geistes, durch den er selbst ewig in ihr ist und sie regiert. Mit dieser Lehre vom königlichen Amt sind wir also im Uebergange zu dem dritten Theil der Dogmatik: ja, sie findet ihre eigentliche Entwickelung erst in diesem, welches ist die Lehre vom Geiste.

Der Dogmatik dritter Theil.

Von Gott, dem Geist.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Dreieinigkeit.

1. Die biblische Lehre. Nach dem fortschreitenden sich Entwickeln der göttlichen Offenbarung in der Welt der Erscheinung ist die Lehre von der göttlichen Trinität

a. im Alten Testament dunkel und verborgen enthalten. So weit der A. B. auf göttlicher Offenbarung beruht, kann ihm auch die Wahrheit, daß Gott der dreieinige sey, nicht absolut fremd und vorenthalten seyn. Sie ist an sich in ihm enthalten. Dieß ist die Ueberzeugung der Kirche und ihrer vorzüglichsten Lehrer gewesen vom Anfang an; ebenso noch im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. So lange und sofern der Glaube an die Wesentlichkeit und Wahrheit dieses Religionsartikels in der Kirche lebendig ist, wird er von ihr auch dem A. T. zugetraut; jener Glaube aber kommt selber erst aus dem Christenthum her, und ohne dieses kann die Trinitätslehre auch im A. T. nicht gefunden werden. Ebenso, wenn in der Theologie das Wissen der Wahrheit göttlicher Dreieinigkeit ausgeht und zu Grunde geht, und jene auch als Wissenschaft sich auf den Glauben allein beschränkt, kann es nicht ausbleiben, daß von der Rechtgläubigkeit selbst auf das, was ihr doch noch ein Gegenstand des Glaubens seyn soll, der möglichst geringste Werth gelegt, die Lehre von der Trinität auch im N. T. für ein Geheimniß

ausgegeben und dann im A. T. ganz und gar nicht anerkannt wird. Denn das iſt freilich gewiß, was Calixtus ſchon in der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts zuerſt behauptete, daß das Myſterium der göttlichen Trinität aus dem A. T. allein nicht demonſtrirt werden kann: es iſt nur als Geheimniß, als dunkel und unbeſtimmt, ja als bewußtlos gleichſam darin enthalten. So iſt dieſe Lehre eben ſo ſehr darin enthalten als auch nicht, und ſo ſtehen nun alle Stellen, auf die man ſich berufen hat, unendlichen Einwendungen und Widerſprüchen offen: denn das eben iſt die Natur des Verborgenen und Myſteriöſen, daß es für den Geiſt eben ſo ſehr iſt, als nicht. Aber eben deshalb muß der ſubſtantielle Inhalt dieſer Lehre ſich auch im A. T. ſchon finden, denn was nur verborgen iſt, das iſt an ſich vorhanden, wie denn nicht zu leugnen iſt, daß es die Gedanken und Ausdrücke von Gott, als Vater, Sohn und Geiſt hat, ſomit den Gedanken von einem ſolchen Sich-in-ſich-ſelbſt-unterſcheiden Gottes, welches doch die weſentliche Einheit nicht ausſchließt: denn dieſe Lehre ſteht als die höchſte und unverletzlichſte im A. B. feſt, ſo ſehr, daß ſie eben jene andere Erkenntniß nicht zur vollen Klarheit kommen läßt. Daher es nun bei allen einzelnen Stellen, welche man auf die Trinitätslehre bezogen hat, ſtets ſo herauskommt, daß ſie mehr in dieſelben hineingetragen, als aus denſelben entnommen ſcheint. Nächſt den Stellen, in denen Gottes, als Vaters, Sohnes und Geiſtes Erwähnung geſchieht, fehlt es nicht an ſolchen, in denen die Dreiheit, die Einheit jener drei Perſonen des göttlichen Weſens hervorzutreten ſcheint. Z. B. Pſ. 33, 6.: der Himmel iſt durch das Wort (λόγος) Jehovahs (des Vaters) gemacht und ſein Heer durch den Geiſt ſeines Mundes. Nicht weniger iſt der dreifach wiederholte hoheprieſterliche Segen: 4 Moſe 6, 24. Das dreimal heilig der Seraphim: Jeſ. 6, 3., iſt oft in dieſer Beziehung angeführt worden.

b. Deutlicher iſt die Lehre von der göttlichen Trinität im Neuen Teſtament ausgeſprochen worden. — 1) Unterſcheidet

sich nach dem Inhalt des N. T. Gott als Vater und Sohn. Die darauf sich beziehenden Stellen sind bereits oben angeführt worden; 2) ist eben so sehr da Gott auch der Geist. Der Ausdruck πνεῦμα ἅγιον ist unendlich vieldeutig. Es kommen hier einerseits in Betracht solche Stellen, in denen der Geist von Vater und Sohn unterschieden wird. Er ist ein Anderer als Vater und Sohn, dieß Unterschiedenseyn ist seine Hypostase oder Persönlichkeit, sein Fürsichseyn oder Subjectseyn. Nicht nur wird er oft neben Vater und Sohn genannt, wie in der Taufformel Matth. 28, 29. und 2 Cor. 11, 13., sondern er heißt auch παράκλητος, Beistand und Helfer, und von ihm sagt Christus, der Vater werde ihn senden in seinem (Christi) Namen. Der Ausdruck ist hier ganz concret, nicht abstract der der Hülfe, sondern des Helfers; er heißt der Geist der Wahrheit, den ich, sagt Christus, euch vom Vater senden werde, Joh. 15, 26. Alle Geistes- und Gnadengaben kommen von einem und demselbigen Geiste (τὸ αὐτὸ πνεῦμα) 1 Cor. 12, 4—11.; unterschieden sind hier nicht nur die χαρίσματα von ihrem Princip, dem Geist, sondern auch er von dem ὁ κύριος im 5. V. und dem ὁ θεός im 6. V. Es werden ihm Thätigkeiten zugeschrieben, welche nur von ihm in seiner Personalität gelten können, reden, hören, nehmen, durchschauen ꝛc., wie Joh. 16, 13. 1 Cor. 2, 10. Apostelgesch. 13, 2. 4. Es wird aber dieser Geist andererseits auch nicht unterschieden von Gott und meist schon in denselbigen Stellen, wo er neben dem Vater und Sohn genannt wird. Daraus geht denn hervor die Anerkenntniß seines göttlichen Wesens. Es wird ihm Allwissenheit, 1 Cor. 2, 9—13. Joh. 16, 13., Allmacht, 1 Cor. 12, 4—11., die Begeisterung und Inspiration der Propheten und Apostel, Joh. 14, 15. 2 Petri 1, 21., die sittliche Besserung der Menschen, Joh. 3, 5., welche anderswo eben so sehr Gottes Werk heißt, beigelegt. Bei ihm schwört der Apostel, Röm. 9, 1., wie bei Christo; die Sünde gegen den heiligen Geist ist die schwerste Gotteslästerung, Matth. 12, 31. Er wird

ausdrücklich Gott genannt Apostelgesch. 5, 3. 4., wie Gott der Geist genannt wird. — 3) ist auch dem Neuen Testament die Einheit von Vater, Sohn und Geist nicht fremd. Dahin gehört denn vor allem die Taufformel, deren Aechtheit, wie oft auch angefochten, dennoch erwiesen ist. Matth. 28, 18—20. Auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes taufen, heißt: zum Bekenntniß derselben verpflichten. Auf den Namen drückt überhaupt Verpflichtung aus, und der Name muß nicht nothwendig der einer Person, kann auch der einer Sache seyn, z. B. auf den Namen des Berges Garizim, wie das im Talmud vorkommt, d. h. so viel als zum samaritanischen Glauben: denn die Beziehung auf Glauben und Lehre ist auch so darin. Es kommt auch vor: auf Mosen, auf Paulus getauft seyn; da sind es Personen; höher und auf Gott als Vater, Sohn und Geist bezogen ist der Ausdruck zu nehmen in jener Stelle, in der der Stifter der christlichen Religion die substantielle Grundlage derselben bezeichnet und verlangt, alle, welche von nun an durch die Apostel und ihre Nachfolger zum Christenthum kommen, sollen auf dieses Bekenntniß verpflichtet werden, als worin alles übrige, wie im Keim, enthalten ist. Nach Bretschneider ist hier nur nicht an ein metaphysisches Verhältniß von Vater, Sohn und Geist zu denken, d. h., die Taufformel hat keinen dogmatischen Sinn. (S. 479.) Auf diese Stelle ist dann 1 Petri 1, 2. Rücksicht genommen, wo Gott als Vater, Sohn und Geist, als die dreifache Quelle des Heils für alle Menschen bezeichnet wird. Ferner ist bedeutsam 2 Cor. 13, 13. und Joh. 14, 26., wo drei verschiedene Subjecte und Persönlichkeiten neben einander genannt werden. Ebenso Matth. 3, 16. 17., wo des Vaters Stimme, der Sohn als der geliebte und das Symbol des heiligen Geistes vorkommt. Man rechnete sonst in diese Reihe auch 1 Joh. 5, 7. Die Stelle ist aber kritisch unhaltbar und unrichtig.

c. Die Auslegung. Ohne Auslegung sagt ein Buch

überhaupt nichts; durch dieselbe steht es in der Abhängigkeit von dem auslegenden Geiste, und je nachdem dieser an und für sich in der Wahrheit ist oder nicht, danach bestimmt sich, ob er die Wahrheit darin finden wird oder nicht. Ist der Geist noch in der Abhängigkeit von der Sinnlichkeit, so nimmt er sich auch, selbst aus dem geistigsten Inhalt eines Buchs, nur sinnliche Gedanken und fleischliche Vorstellungen heraus und verwandelt selbst jenen in diese; steht er in abstracten Gedanken, Vorstellungen und Vorurtheilen, Meinungen und subjectiven Ansichten, oder auf der Stufe des abstracten, sey es des gemeinen oder ungemeinen, des witzigen, scharfsinnigen Menschenverstandes, so wird der vernünftigste Inhalt des Buches, zumal eines solchen, das offenbare Wahrheiten enthält, in die nämliche Kategorie der Verständigkeit kommen und bald verflacht und verwässert, bald sich selbst entgegengesetzt und in Zweifel und Widersprüche kritisch verwickelt werden. So wird dann die Auslegung bald nur zu einem Spiegel gewisser in einer Zeit gerade herrschenden Meinungen und Vorstellungen. Seitdem daher Nationalisten und Supernaturalisten sich in der neuern Zeit dahin vereinigt haben, daß Gott als der unerforschliche nicht zu erkennen, von einem Wissen Gottes in wissenschaftlicher Weise absolut zu abstrahiren sey, ist für den wahren christlichen Glauben des unbefangenen Laien wohl die Bibel auch noch in diesem ihrem tiefsten Inhalt verständlich geblieben, für die Theologen aber nicht mehr: sie haben sich denselben mit großer Erudition und Kritik nach Möglichkeit wegraisonnirt. Wenn einem Buchstaben, und verschließe er auch den heiligsten Inhalt der Wahrheit in sich und seinem Worte, nicht der erkennende Geist, als der glaubende und wissende, zu Hülfe kommt, um sich und die ihm ursprünglich, nicht dem Buchstaben, angehörende Wahrheit darin zu entdecken, so bleibt sie darin, tiefer als irgend ein Schatz in dem Mittelpunct der Erde, vergraben. Knapp macht S. 210. die richtige, nur von ihm in allen ihren Folgen nicht genugsam erwogene, Bemerkung: es

werde nirgends im N. T. die Trinitätslehre in einer einzelnen Stelle mit allen ihren Bestimmungen deutlich und in ihrem ganzen Umfange vorgetragen, weil mündlicher Unterricht der Christen vorausgesetzt werde in den Schriften der Apostel, und ebenso sagt er S. 230. aus der häufigern oder sparsameren Anführung und Erwähnung einer Glaubenslehre im N. T. sey an sich nicht auf die nothwendige innere Erheblichkeit oder Unerheblichkeit zu schließen. Denn die Bücher des neuen Testaments seyen für die Bedürfnisse der ersten Leser zunächst eingerichtet gewesen und setzten alle ausführlicheren mündlichen Unterricht voraus. Mit dieser sehr wahren Bemerkung aber wird die Bibel über sich und ihre Selbständigkeit hinausgeführt; es wird damit noch auf etwas anderes, wesentlich zu ihr gehörendes, provocirt, als wodurch ihr Inhalt Bestimmungen, Ausführlichkeit, Umfang erhalte; hiemit aber ist über den Buchstaben hinausgegangen und dieses die Bibel auslegende Princip ist der Geist und Glaube der Kirche.

2. Die kirchliche Vorstellung.

a. Die ältere christliche Kirche. Sie eignet sich α) alles das wesentlich an, was auch in der vorchristlichen Zeit von Spuren einer Erkenntniß göttlicher Dreieinigkeit sich findet. Die ewige Idee Gottes hat zu keiner Zeit und in keinem Volk unterlassen, das, was in Gott ist, zur Offenbarung und Erkenntniß zu bringen, wie sehr es auch an der menschlichen Seite durch Sinnlichkeit, Wahn und Irrthum verfälscht worden ist. Wo daher das Bewußtseyn Gottes in irgend einem Grade der Klarheit und Wahrheit entspricht, da ist auch die unausbleibliche Spur des Glaubens an eine göttliche Trinität. Nicht zu verwundern ist dieserhalb, daß in den verschiedenen Religionen der Indier, Chinesen, Perser und bei allen heidnischen Völkern Andeutungen und Spuren dieses Glaubens vorkommen, wiewohl überall zugleich in solcher Weise, wodurch derselbe von der christlichen Vorstellung abweicht. Reiner und würdiger, als bei dem

Volk, findet sich die Vorstellung bei den Weisen des vorchristlichen Alterthums und von jeher ist in der christlichen Kirche die platonische Vorstellung von der göttlichen Dreiheit in Betracht gekommen. Wenn bei den Heiden die Trinität gemeiniglich noch in die Vielgötterei übergeht, so ist sie bei Plato vielmehr die Dreiheit in der Einheit Gottes, das dreifache göttliche Princip als der höchste Gott, den er πατήρ nennet, der göttliche νοῦς oder λόγος, den er auch δημιουργός und σοφία nennet und die Weltseele; daß er die beiden andern Principien, besonders im Timäus, sowohl unterschied von Gott, als auch nicht, ist der Gegenstand der Frage, ob er die göttlichen Principien hypostasirte oder nicht; die richtige Antwort wird wohl immer die seyn, er that es und auch nicht, wie es die Idee erfordert. Genug, von dieser Seite ist dann in den Neuplatonikern die Lehre Plato's mit dem christlichen Dogma in Verbindung gekommen, und die christlichen Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts eignen sich, was der Platonismus darüber Wahres enthält, als ursprünglich Christliches an. Ebenso hatten die griechischen Juden schon vor und nach der Zeit Christi mit dieser Philosophie Bekanntschaft gemacht, und auf dem Wege mit den speculativen Ideen Plato's bekannt geworden, hatten sie auch eine bestimmte Art von Trinitätslehre, wie besonders Philo, der viel spricht von dem höchsten Gott, dann vom λόγος als dem δεύτερος θεός und dem πνεῦμα. Bei den Kabbalisten findet sich nicht weniger dieser Unterschied von Vater, Sohn und Geist mitten im strengsten jüdischen Monotheismus. — 2) In der christlichen Kirche tritt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit am bestimmtesten hervor in dem symbolum apostolicum. Schon in den mancherlei regulis fidei, welche von der allerfrühesten, apostolischen Zeit der Kirche her in Gebrauch waren, macht diese Lehre die Grundlage aller übrigen aus; auf dem Glauben an Gott, als Vater, Sohn und Geist, ist da alles aufgebaut, ganz so, wie der Herr es den Aposteln aufgetragen Matth. 28, 19. Die

Formeln variiren allein darin, daß sie ausführlicher und gedrängter sind; so daß oft Christus als der Sohn Gottes allein genannt ist, aber er da selbst nicht ohne den Vater und Geist zu denken ist. Zur Ruhe und festen Gestalt gelangte die schwankende Bewegung der mündlichen Ueberlieferung erst in dem apostolischen Symbolum, welches seiner Redaction nach erst in das vierte Jahrhundert fällt, aber den reinen, unverfälschten apostolischen Inhalt hat. In diesem Bekenntniß ist der biblische Inhalt der christlichen Lehre objectiv; es spricht den Gedanken und Geist der Bibel des N. T. aus, und keine Darstellung des christlichen Glaubens kann sich fortan für biblische und kirchliche Lehre geben, welche nicht auf diesem Grunde sich bewegt; durch die Bewegung des Systems auf dieser objectiven Grundlage ist sein christlicher Character bedingt und erst über alle Willkührlichkeit und Zufälligkeit hinaus. Zu näheren speculativen Bestimmungen des Dogma aber erhielt die Kirche Veranlassung endlich 3) erst durch den entstandenen Widerspruch. Mit diesem war für den christlichen Glauben die Nothwendigkeit vorhanden, in das Wissen überzugehen. Aber um als Glaube an Gott als den dreieinigen in das Wissen überzugehen, mußte die ganze Negativität dieser Wahrheit erst durchgearbeitet werden. Die Widersprüche gegen die Trinitätslehre sind abstracte Bestimmungen dieser selbst, Momente ihres Begriffs, abstract fixirt, und so einseitige und hiemit unwahre Bestimmungen, daher in aller Zeit vorhanden, wo das Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit behauptet wird; diese Meinungen sind in den Häresien des dritten und vierten Jahrhunderts dargestellt. An der einen Seite steht α) die Lehre des Paulus Samosatenus und Sabellius. In ihr ist die absolute Sichselbstgleichheit oder Identität Gottes, als Vater, Sohn und Geist behauptet. Von solcher abstracten Identität muß in aller Erkenntniß ausgegangen werden. Es ist das unmittelbare An-sich-seyn Gottes, welches da als das Erste und Nothwendigste erkannt wird. Dieß ist das Wahre am Sabellia-

nismus. Das Falsche daran ist allein dieß, daß es in solcher Identität zu gar keinem Unterschiede kommt, die personelle Differenz in Gott, als Vater, Sohn und Geist, nicht anerkannt sondern geleugnet wird, daß dieses Sich-in-sich-unterscheiden das Thun Gottes selber ist. Dieß ist die Einerleiheit Gottes als Vater, Sohn und Geist, und diese Meinung ist das Häretische des Sabellianismus und aller in unsrer Zeit, welche nicht einsehen, daß nur das sich selbst gleich seyn kann, was in sich auch kann unterschieden werden. Auf der andern Seite steht β) Photinus und Arius. In dieser Lehre kommt es nun allerdings wohl zur Unterscheidung in Gott, und darin ist der Arianismus schon weiter als der Sabellianismus. Aber der Unterschied in Gott ist ein solcher, der die Einheit und Identität nicht mehr an ihm hat, ist Unterschied des Wesens, wesentlicher Unterschied, Unterschied göttlicher und menschlicher Natur, so daß der Mensch, welcher doch nach der Schrift der Sohn Gottes ist, nichts ist als ein Mensch, der Sohn Gottes also eine Creatur. Dieß ist das Häretische des Arianismus und aller derer in unsrer Zeit, welche nicht an den ewigen Sohn Gottes glauben und ihn daher auch in keinem Menschen wiederfinden, Christum nicht für den Sohn Gottes, sondern für einen bloßen Menschen halten. — γ) Beiderlei Irrlehren, die Sabellianische und Arianische, erkennen nicht die absolute Spiritualität Gottes und irren in der Lehre von Gott als Geist, welchen Irrthum Macedonius insonderheit aussprach, indem er den Geist für ein Werkzeug und eine Kraft, für einen Diener und Knecht Gottes hielt. Gegen die ersteren beiden Häresien entschied sich die Kirche auf der Synode zu Nicäa zu Anfang des vierten Jahrhunderts, gegen diese auf der zu Constantinopel vom Jahre 381, und das Bekenntniß, in welchem ausdrücklich gelehrt wird, der Geist gehe vom Vater aus, heißt daher das Nicänisch-Constantinopolitanische. Es ist seitdem die Grundlage der kirchlichen Trinitätslehre gewesen, und wird nur von denen nicht in der Wahrheit seines Inhalts an-

erkannt, welche sich überhaupt nicht auf die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit einlassen oder dieselbe für unmöglich erklären. Mit diesem Grundsatz excommuniciren sie sich selbst; die christliche Kirche theilt diesen Grundsatz nicht.

b. Die evangelische Kirche. Sie schließt sich unbedingt an die drei ökumenischen Glaubensbekenntnisse an, und die Augsburger Confession beginnt mit der Erklärung, daß über diesen Gegenstand kein Streit sey zwischen ihr und der römischen Kirche. Sie verdammet auch ausdrücklich alle, welche die Dreieinigkeit Gottes leugnen, insonderheit die alten und neuen Samosatener. Als daher noch im sechzehnten Jahrhundert der Socinianismus sich gegen diese Grundlehre des Christenthums erhob, verwies man nur auf die bestimmten Aussprüche der Augsburger Confession zurück, in denen diese Häresie eben so sehr vorausgesehen, als verworfen worden war. Obgleich Bretschneider die Bestimmungen der Augsburger Confession anführt und sagt: mehr findet sich in den symbolischen Büchern nicht, so hat er doch jene Erklärungen der Augsburger Confession gegen alle Feinde der Trinität mit Stillschweigen übergangen und ihrer mit keiner Sylbe gedacht (I. S. 459). Es ist gewiß, daß die meisten protestantischen Theologen, indem sie sich meistens auf die socinianische Seite stellen, nur einen formalen Protestantismus bekennen, nur der Form und dem Namen, nicht dem Inhalt und der Wahrheit nach Protestanten, aber dabei doch große Verfechter für ihre kahle inhaltslose Freiheit sind. Sie sagen unter andern, Melanchthon, der Verfasser der Augsburger Confession, habe in der ersten Ausgabe seiner loci theologici alles Speculiren über die göttliche Trinität als unnütz und gefährlich getadelt, und deshalb auch alle Bestimmungen über diesen Artikel unterlassen; das ist auch ganz richtig; sie setzen aber nicht hinzu, daß er in den spätern Ausgaben jener loci theol. von diesem Irrthum zurückgekommen und ihn selbst dadurch bestimmt genug zurückgenommen, daß er versucht, die Dreieinigkeitslehre philosophisch

zu entwickeln und in platonischer Denkart darzustellen. Es hat deshalb auch die nachfolgende Theologie sich jederzeit für berechtigt gehalten, immer genauere Bestimmungen an dem Dogma anzubringen.

c. Die protestantische Dogmatik. Die dogmatischen Bestimmungen dieses Artikels, welche bei den ältern Dogmatikern mit wirklich dogmatischem Inhalt, bei den neuern nur als antiquirte und historische Notizen vorkommen, sind sämmtlich schon in den patristischen Untersuchungen zu Tage gefördert worden. Sie betreffen das innere Verhältniß der drei Personen in dem göttlichen Wesen. Sie heißen characteres personales oder proprietates personales, τρόποι ὑπάρξεως. — 1) Die Proprietät des Vaters ist die Agenneſie. Der Vater zeugt (generat), sein ist die generatio activa; patris est generare, non generari; er ist ἀγέννητος, ἄναρχος. — 2) Des Sohnes Proprietät ist die Geneſis; filii est, generari, generatio passiva. Beider gemeinsame Proprietät ist 3) die Spiratio, und die Proprietät des Geistes ist die ἐκπόρευσις, die processio e patre filioque. Die letztere Bestimmung findet sich in dem ursprünglichen Nicänisch-Constant. Glaubensbekenntniß nicht und ist erst im siebenten Jahrhundert hinzugefügt worden. Dort heißt es noch qui procedit ex patre; daran hält die griechische Kirche bis auf den heutigen Tag fest, und das ist ein Hauptcontrovers- und Differenzpunct zwischen ihr und der lateinischen Kirche. Die protestantische Kirche stimmt der römischen bei und behauptet, wie diese, daß, wenn auch der Zusatz filioque nicht ausdrücklich hinzugekommen wäre, er dogmatisch und wesentlich schon in dem Ausgehen des Geistes vom Vater enthalten sey.

3. Begriff des Dogma.

A. Verhalten des Glaubens zur Trinitätslehre. Mit Recht hat die Kirche den Lehrsatz von der Trinität als Geheimniß bezeichnet. Er ist dieß für den Standpunct des

Gefühls, welches in der Idee der Trinität wenig Nahrung findet, wie des Verſtandes, welcher nicht umhin kann, Widerſprüche daran zu entdecken. Mit der Behauptung des Myſteriums iſt aber nicht geſagt, daß es abſolut unerkennbar ſey. Durch dieſe Behauptung träte die Kirche mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Es iſt vielmehr der in der Kirche ſelbſt waltende ſpeculative Geiſt, der dem chriſtlichen Lehrinhalt dieſe Geſtalt des Dogma gegeben, ſomit den unmittelbaren Glaubensinhalt auch in der Form des Glaubens allein nicht gelaſſen, ſondern daran ſich auch als abſolutes Wiſſen thätig erwieſen hat. Dieſes ſpeculativen Erkennens Aufgabe war vornehmlich, den Widerſpruch, der für den Verſtand in der Vereinigung der Einheit und Mehrheit des göttlichen Weſens unumgänglich iſt und ſich auch geſchichtlich ausgebreitet hat, hinwegzuräumen. In dem Dogma, wie es auf dem Standpunct des Glaubens oder der Kirche ſteht, geht wohl die Einheit in die Dreiheit auseinander, aber nicht ebenſo auch die Dreiheit in die Einheit zurück. Es ſtehen ſo die Beſtimmungen der dreifachen Perſönlichkeit Gottes ſtarr neben einander. Man kann daher wohl ſagen, daß das Dogma, ſo abſtract gefaßt als Einheit in der Dreiheit und als Dreiheit in der Einheit oder die Trinität, nicht Gegenſtand des Glaubens iſt, nämlich, wenn das, wie es die Wahrheit iſt, ſo viel heißen ſoll, als: der Glaube hält ſich an Gott, als Vater, Sohn und Geiſt; da iſt es die göttliche Perſonalität und Objectivität, an die er glaubt; nur wenn er ſelbſt in die Reflexion übergeht, begehrt er auch zu wiſſen, wie die drei göttlichen Perſonen, ohne eine Mehrheit des göttlichen Weſens zu conſtituiren, ſich in einander reflectiren; aber mit dieſer Frage iſt der Glaube ins Wiſſen, die Reflexion in die Speculation übergegangen. Für den Glauben bleibt die Einheit Gottes, wenn er ſich daran halten ſoll, folglich die unerfüllte, abſtracte, gleich der im A. B. Aber der chriſtliche Glaube iſt weſentlich der an Gott, als Vater, Sohn und Geiſt. Mit jeder Beſchränkung auf jene Einheit nähert der chriſtliche Glaube

sich wieder dem jüdischen und ist, ohne der Glaube an Vater, Sohn und Geist zu seyn, in sich ganz unlebendig. Dem christlichen Glauben genügt und entspricht es daher, wohl der Glaube an Gott als Vater, Sohn und Geist zu seyn, aber er geräth im Erwachen der Reflexion leicht auf die Abwege, daß er einerseits in populärer Weise sabellianisch Vater, Sohn und Geist nur zu drei Kräften und Wirkungen Gottes macht, oder andererseits leicht so weit aus einander fällt, daß das fromme Gefühl sich bald an die eine oder andere der drei Personen vorzugsweise oder ausschließlich hält, somit die Einheit der Personen ganz aufgiebt. Aber in eben dem Maaße weicht auch das eigentlich Christliche aus dem Glauben, und es entsteht das Bedürfniß der Wissenschaft, deren wesentlichste Aufgabe ist, die Einheit der drei auseinandergefallenen Bestimmungen wieder herzustellen. Mit dem Glauben an Gott den Vater allein hat der christliche Glaube noch keinen Unterschied seiner von allen andern monotheistischen Religionen ausgesprochen. Er ist der Glaube an Einen Gott überhaupt, höchstens mit der Bestimmung der Liebe gegen alle Menschen. Im Mosaismus und Muhamedanismus ist Gott auch in diesem Sinne Vater aller Menschen. Sein ist die Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung. Es genügt dem frommen Bewußtseyn das Gefühl des Unterschiedes und Abstandes aller Menschen von Gott mit der Bestimmung der Abhängigkeit aller von ihm. Das Abhängigkeitsgefühl hat da seine nothwendige Stelle. Einerseits ist zu sagen, daß damit der christliche Glaube noch sehr einseitig und unvollständig bezeichnet ist; andererseits aber auch, daß dieses das einzig Christliche ist in allen monotheistischen Religionen, ja daß damit das Christenthum selbst schon in ihnen verborgen ist, doch nur so, wie auch im Rationalismus, der mitten im Christenthum im Wesentlichen auf dieser Stufe stehen geblieben ist.

Inzwischen kann die erwachende Reflexion kaum dem Gedanken entgehen, daß es nicht das ist, was die Vorstellung von

Gott als Vater zuoberſt oder weſentlich ausſagt, daß Gott Vater aller Menſchen ſey, ſondern daß er dieß ſelbſt nur iſt, weil er zunächſt Vater des Sohnes Gottes und durch ihn aller Menſchen Vater und Erlöſer iſt. Die Beſtimmung des Sohnes als des Eingebornen iſt vielmehr ſelbſt Negation nach der Seite aller Menſchen. Sie ſind nicht Kinder Gottes von Natur, wie er. Sie ſind Kinder des Zorns nach der Schrift. Mittelſt des Gefühls der natürlichen Sündhaftigkeit, dann der Erlöſungsbedürftigkeit legt ſich nun das Hauptgewicht auf die Seite des Sohnes, der in Chriſto ein Menſch geworden. Gegen ihn tritt das Vater- und Geiſt-ſeyn Gottes zurück. Hat der Supernaturalismus, Pietismus, Myſticismus in dem Glauben an Chriſtum, als Sohn Gottes, ſeine weſentliche Befriedigung, ſo ergeht dagegen aus dem Standpunct des Rationalismus der Vorwurf, daß er das Vaterſeyn Gottes vernachläſſige und den Sohn über den Vater erhebe, verehre und anbete. Es iſt alsdann die Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen, aus welcher die chriſtliche Dogmatik ſich conſtruirt. Der Mangel dieſes Standpunctes iſt nicht die innere Wahrheit dieſer nothwendigen Erkenntniß des Sohnes Gottes, ſondern allein die Einſeitigkeit, womit man ſich darauf fixirt. Dieſe Weiſe der Erkenntniß und Verehrung Gottes geht leicht ins Abergläubiſche, in Buchſtabenglauben, in Unlebendigkeit und Geiſtloſigkeit über. Es wird wohl gewußt, daß Gott ein Geiſt ſey, aber nicht, daß er der Geiſt ſey. Mit dieſer Einſicht erſt wird der chriſtliche Glaube im Bewußtſeyn der wahrhaft lebendige.

Wird indeß der Gedanke von der Geiſtigkeit Gottes abſtract genommen, ſo ſchlägt er leicht in die abſtract monotheiſtiſchen Religionen zurück, in denen gleicherweiſe die Geiſtigkeit Gottes wohl gewußt und derſelben Unterſchied von der Natürlichkeit wohl erkannt iſt. Der concret chriſtliche Glaube und eben damit im Unterſchiede von jenen iſt er darin, daß er der Glaube iſt an Gott, als den Geiſt des Vaters und Sohnes. Hiemit aber

nähert der Glaube selbst sich schon dem Begriff, und daher mag es wohl kommen, daß der Glaube sich selten anhaltend in dieser Sphäre erhält und bewegt. Er begnügt sich mit Recht mit dem heiligen Geist, ohne dessen Verhältniß zu Gott als Vater und Sohn genau zu bestimmen. Aber um so mehr ist dieß die Aufgabe der Wissenschaft und die Idee von Gott dem Geist der Standpunct, von welchem allein sie sich wahrhaft ausführen kann. Indem in ihr alle Einseitigkeit beseitigt ist, so ist sie es nicht nur, welche den Geist in concreter Weise als den Geist des Vaters und Sohnes weiß, sondern von diesem Puncte aus auch den Glauben an die dreifache Persönlichkeit Gottes in den an die Einheit des göttlichen Wesens zurückführt, d. h. Gott als den wahrhaft dreieinigen weiß. Sie hat daher die gläubige Theologie eben so sehr als die ungläubige gegen sich: denn weder vom Standpunct der einen, noch der andern ist das Dogma zu begreifen. Zum Glauben ist dieses auch keineswegs nothwendig; der Christ glaubt die Wahrheit, wenn er an Vater, Sohn und Geist als drei Personen in der Einheit des Wesens glaubt, wenn er es auch nicht begreift; der Begriff gehört der Wissenschaft zu, nicht dem Glauben, obzwar es nur der Glaube selbst ist, der sich in ihr begreift, und der Begriff oder die Wissenschaft, indem sie in ihrer Weise zu Werke geht, d. h. bei den christlichen Vorstellungen von Gott, als Vater, Sohn und Geist Gedanken hat, ungeachtet sie dieselben auch anders ausdrückt, als es die Vorstellung thut, doch keineswegs auf eine Umdeutung der christlichen Lehre ausgeht, welches der schmähliche, auch von Dav. Strauß wiederholte, rationalistische Vorwurf ist gegen die speculative Theologie. Ihre Aufgabe ist von ihm ganz falsch gefaßt, wenn er meint, es sey die, an die Stelle des kirchlichen Dogma etwas Anderes zu setzen. (Dogm. I. S. 428.) Ja etwas Anderes! sofern nämlich der Begriff oder die Wissenschaft etwas Anderes ist, als der Glaube und dessen mannigfaltige Vorstellung. Aber auch nicht ein Anderes, sofern es

nur die Subſtanz des chriſtlichen Glaubens und kirchlichen Dogma iſt, welche den in ihm ſelbſt enthaltenen Gedanken mittelſt der Wiſſenſchaft aus ſich herausſetzt.

B. Einwendungen gegen die Trinitätsidee. Für das Gefühl im Glauben, wie für deſſen Theorie, den Supernaturalismus und die Herzenstheologie der alten und neuern Zeit, kann die Trinitätslehre, welche die ſpeculativſte Idee des Chriſtenthums iſt, nur ein ſehr geringes Intereſſe haben und kaum mehr als eine göttliche, geheimnißvolle Hiſtorie ſeyn. Es kommt auch ſchon da zu mancherlei Einwendungen dagegen. Auf der Stufe der Reflexion kommt es wohl zu dem Bekenntniß, daß Gott wohl als der dreieinige zu denken ſey, aber daß er der Dreieinige ſey, d. h., daß dieſes Seyn Gottes zu wiſſen und dieſes Wiſſen ein objectives und abſolutes ſey, wird geleugnet. Dieß Denken enthält in ſich die Spaltung zwiſchen Seyn und Denken, und darin hat es das Bewußtſeyn der Unwahrheit an ihm ſelbſt. Die Einwürfe gegen die Trinitätslehre gehören dem reflectirten Bewußtſeyn an, welches darin ſich abſtract verhält. Sie ſind in jedem Gedanken der göttlichen Trinität nicht zu umgehen und gehören als einzelne Beſtimmungen dem Dogma ſelber an; daher ſie denn auch geſchichtlich ſich immer wieder erneuern. Grundbeſtimmungen des Dogma ſind die Einheit und Mehrheit, und je nachdem nun das Denken ſich vorzugsweiſe oder ausſchließlich an die eine oder andere Seite ſtellt, iſt auch die Einwendung eine andere.

a. Dem Denken iſt die Einheit Gottes über alles werth und theuer; es hat darin den weſentlichen Schutz gegen den Polytheismus. Es kann deshalb ſo weit gehen, alle und jede Mehrheit in Gott zu negiren und zu ſagen: wir glauben alle an Einen Gott. Allgemeiner noch genommen, lautet der Spruch, der alle mögliche Religionen identificirt und die Sprache des vollkommenen Indifferentismus iſt, ſo: wir glauben alle an einen Gott. Richtig iſt das, ſofern keine Religion, ſo ſchlecht

und unsittlich sie war, in der Welt gewesen ist, in der nicht der Glaube an Gott vorgekommen wäre. In beiden Beziehungen aber, ob er der Glaube an Gott oder an Einen Gott war, entsteht sogleich die Frage: an was für einen? In dieser Frage will sich der Gedanke Gottes einen Inhalt geben und ihn aus der Idee Gottes selbst hervorgehen sehen. Es tritt ein Unterschied Gottes hervor von allem, was nicht Gott ist, wie auch des wahren Gottes von dem falschen. Auf diesen Unterschied ist das Denken sich gleicherweise einzulassen gezwungen; denn es sucht Schutz gegen alle falschen Vorstellungen von Gott. So ist es nun auf den Punct gekommen, das Gegentheil von seiner Behauptung zu bekennen und zu sagen: wir glauben nicht alle an Einen Gott, wenn auch noch an Gott. Woher ist aber aller wahre Unterschied, der von Gott ausgesagt werden kann, anders zu nehmen, als aus der Idee Gottes selbst? Der abstracte Verstand bestimmt ihn vielmehr ganz äußerlich und negativ; er sagt: Gott ist nicht die Welt, nicht die Menschheit u. s. f., positiv aber nimmt er ihn darin, daß er entweder die eine göttliche Persönlichkeit in einer Mehrheit von Eigenschaften denkt, oder die Beziehung Gottes auf die Welt, Menschheit u. s. f. in Gott setzt. So ist von keiner Trinität in Gott mehr die Rede, und alles, was man so nennt, ist nur jene Beziehung Gottes auf das, was außer ihm. Aller Unterschied, durch die Idee der Trinität in Gott selbst gesetzt, fällt außer ihm. Nur so, wird behauptet, ist die Einheit Gottes zu behaupten. Drei Personen im göttlichen Wesen müßten sich ja ausschließend zu einander verhalten, wie drei menschliche, sagt Strauß; aber dann wären sie drei endliche Personen und keine absolute. (I. S. 506.) Auch in diesem Satz bezieht die eine göttliche Persönlichkeit sich nur auf das, was außer ihr, und wird Menschliches auf Gott übertragen. Gott ist als rein identisch mit sich gesetzt; er ist das sich selbst Gleiche. Betrachtet man diese Sätze näher, so enthalten sie schon vielmehr das Gegentheil von dem, was man will, und es ist hie-

mit keineswegs alle Unterſcheidung Gottes von ſich ſelbſt innerhalb ſeines Weſens ausgeſchloſſen; denn ſich ſelbſt gleich iſt nicht das abſtract Eine, ſondern das in ſich Unterſchiedene; wird daher nur die Idee Gottes concret beſtimmt, ſo iſt ſie es auch, welche ihre Fülle in den Unterſchied hineinlegt. Gott iſt nicht die abſtracte Identität, ſondern die Identität der Einheit und Mehrheit. Dieſer im Verſtande, als ſolchem, unüberwindliche Widerſpruch löſet ſich hier in der Vernunft und Idee Gottes nothwendig auf, wie ſich nachher zeigen wird; d. h., iſt an die göttliche Dreieinigkeit zu glauben, ſo kann ſie nur dieſe Einheit der Einheit mit der Mehrheit ſeyn. Gott iſt in der Unterſcheidung ſeiner von ſich auch durch ſich ſelbſt als Einheit beſtimmt. Jede andere Vorſtellung von der Einheit Gottes iſt die abſtracte und erreicht den Begriff Gottes nicht.

b. Indem der abſtracte Verſtand die Einheit als die numeriſche faßt, nimmt er in dem Gedanken der göttlichen Trinität auch an der Mehrheit einen Anſtoß und findet keinen Grund, warum er von der Einheit nicht in eine endloſe Vielheit übergehen, ſondern bei der Dreiheit ſtehen bleiben ſoll. Da dieſe Vielheit ſich ihm aufdringt, ſo iſt ihm auch die Dreiheit zuwider. Noch härter erſcheint ihm die Zumuthung, die Dreiheit ſelbſt als Einheit und dieſe als jene zu faſſen, zu ſagen, drei ſind eins, eins ſind drei. Gewiß iſt dieß das Härteſte, was dem menſchlichen Verſtande zugemuthet werden kann. Aber eben deswegen verwirft das Dogma von der Trinität dieſen ganzen Standpunct, auf welchem noch gezählt werden kann, wo noch von Zahl und Anzahl die Rede iſt. Mit etwas ſo Gedankenloſem, als das Zählen iſt, hat es die Religion nicht zu thun; ſelbſt die Einheit Gottes iſt nicht die numeriſche, ſondern vielmehr die abſolute; ſo iſt auch in der Dreiheit nur an abſolute Verhältniſſe zu denken. Zahl und Anzahl ſind das der Religion vollkommen Gleichgültige; ſie gehören überhaupt dem abſtracten Denken an und es hat in den göttlichen Glaubenswahr-

heiten nichts zu bestimmen und zu entscheiden. Auf mathematischem Wege die Dreieinigkeitslehre begreifen oder construiren wollen, ist der geradeste Weg, seinen Verstand zu verlieren; denn Zahlen sind in sich unbewegbare Bestimmungen, sie lassen sich wohl auf einander häufen, aber sie gehen nicht in einander über; dieß ist auf dem Standpunct des Zählens die Unmöglichkeit, daß drei eins, eins drei sey. Im Zählen hat man es mit Endlichkeiten zu thun, welche gegen einander aufs Schärfste abgegränzt sind und worin eins das Ende des Andern ist. Es ist nicht wahr, was Strauß behauptet I. S. 493., daß die Momente im Dogma von der Trinität eine solche Festigkeit gegen einander hätten, daß, ungeachtet dessen, daß gezählt wird, sie nicht eben so gut, wie in der philosophischen Speculation dialectisch in einander übergingen. Die innere Dialectik des Dogma ist, daß, so wie die Subjecte oder Personen gesetzt sind, sie auch in einander sind, wie schon auf dem Standpunct des Glaubens niemand an Gott als Vater denken kann, ohne an den Sohn zu denken, dessen Vater er ist; und so ist auch Gott nicht Sohn, ohne Vater zu seyn, obgleich der Sohn nicht der Vater ist. Diese dialectische Flüssigkeit ist insonderheit durch Gott als Geist in Gott gesetzt; denn er ist eben, wie das Wissen, so auch die Liebe, deren Begriff es ist, den gesetzten Unterschied von Vater und Sohn aufzuheben, wie das die Natur der Liebe selbst in dem Verhältniß zweier menschlichen Personen ist, daß in ihr sich der Unterschied beider aufhebt und sie beide zur Einheit verschmilzt. In dieser Vergleichung ist keineswegs, wie Strauß meint, die Kategorie der Dialectik endlicher, menschlicher Persönlichkeiten zum Ausdruck dessen gemacht, was in Gott ist; denn schon Johannes sagt, Gott ist die Liebe, und ist sie unter Menschen, so ist sie die wesentlich göttliche; in der Liebe, welche das spröde Fürsichseyn der Menschen aufhebt, ohne es zu zerstören, ist vielmehr nur in endlicher Weise zu schauen, was in Gott in absoluter Weise ist, also in der höchsten Vollkommenheit. Statt des begrifflosen Zählens ist bei der Drei-

einigkeit Gottes vielmehr an solche Einheit der Unterschiedenen zu denken, wie es z. B. die Begriffsunterschiede sind: Generelles, Specielles, Individuelles, oder Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, von denen jedes in dem Andern ist. So ist einer erstlich und im Allgemeinen ein Mensch, er gehört der Menschheit, sodann aber auch einem bestimmten Volke oder Geschlechte an, und ist als dieser Bestimmte das Individuum, in allen diesen Beziehungen aber der eine und selbige. Schon Augustinus sagte: die göttlichen Personen seyen in se invicem; da hat das Zählen ein Ende, obgleich wir wissen, daß nur von Vater, Sohn und Geist, diesen dreien, die Rede ist.

c. Von dem begrifflosen Zählen ausgehend liegt dem endlichen Denken die Bemerkung nahe, daß die drei göttlichen Personen nach einander aufgeführt werden und davon macht es den Schluß, daß, wie der Sohn dem Vater, so der Geist dem Sohn und Vater nicht könne gleich, sondern nur untergeordnet seyn. Auch dieß ist nur eine andere Weise, die Trinitätsidee zu leugnen und die Wahrheit in Gott oder die Selbstunterscheidung Gottes als Vater, Sohn und Geist für eine solche zu halten, in der das Wesen der Gottheit nicht allen dreien gemeinsam seyn kann. Denn ist Gott in irgend einer der drei Personen sich selbst untergeordnet, so ist er nicht Gott. Der arianischen oder socinianischen Entschiedenheit, kraft deren die gleiche göttliche Wesenheit, Macht und Würde dem Sohn und Geist abgesprochen wird, tritt die arminianische Halbheit zur Seite, welche das gemeinsame göttliche Wesen von Vater, Sohn und Geist nicht bestreitet, aber die Subordination des Sohnes unter den Vater und des Geistes unter beide behauptet. Es ist dieß im Wesentlichen die Folge des Haftens an der Vorstellung und der Unfähigkeit, sie in den Gedanken hinüberzuführen. Auch Strauß sagt: diese arminianische Ansicht liege in der That in den Formeln der kirchlichen Dreieinigkeitslehre. (I. S. 478.) Was bringen denn diese Formeln mit sich? Die Nothwendigkeit, vom Sohn

nicht vor dem Vater, vom Geist nicht vor dem Vater und Sohn zu reden, oder die Unmöglichkeit, in gleicher Weise und zu gleicher Zeit von der dreifachen Persönlichkeit Gottes zu sprechen, anders als in dem einfachen Ausdrucke der Trinität. Man wird allerdings immer zuerst vom Vater sprechen müssen und sagen, daß er die Priorität habe, vom Sohn sodann als dem Secundären und vom Geist zuletzt. Selbst die kirchlichen Formeln der Agenneſie des Vaters, der Geneſis des Sohnes und der Ekporeuſis des Geiſtes von beiden können, als Vorſtellungen genommen, die Meinung von der Subordination zu begünſtigen ſcheinen, und ſo viel ſagen ſollen, der Vater allein habe das Seyn von ſich ſelbſt und nicht von einem Andern, der Sohn habe ſein Seyn von einem Andern, nämlich vom Vater, der Geiſt aber habe es von beiden. Aber ſchon die kirchliche Speculation, wie ſie in Origenes und Athanaſius beginnt, hat ſich, wie über das gedankenloſe Zählen, ſo auch über jede Einmiſchung von Zeitverhältniſſen in den Begriff der Trinität erhoben; denn Zahl und Anzahl, wie Zeit und Raum, ſind Endlichkeiten, welche in dem unendlich Vernünftigen der Idee Gottes keine Bedeutung mehr haben. Die Zeugung des Sohnes vom Vater iſt als die ewige beſtimmt, obzwar der Vorſtellung nach, von welcher die Beziehung Gottes als Vater und Sohn hergenommen iſt, der Vater vor dem Sohn, der Zeugende vor dem Erzeugten iſt; ebenſo der Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn als der ewige, alle Priorität von Vater und Sohn negirende, und es iſt dieß das Geringſte, was durch die Idee Gottes dem Denkenden zugemuthet wird, alle Gedanken an Zeitliches hier bei Seite zu laſſen; durch den Begriff Gottes corrigirt ſich die Vorſtellung von ſelbſt. Andererſeits iſt nicht zu verkennen, daß die Vorſtellung ſelbſt ſchon in ſich die Hinweiſung auf das Richtige enthält und eben darin die adäquateſte, unübertreffliche iſt. Denn die Vorſtellung einer Zeugung ſagt nicht nur dieſes aus, daß der Erzeugte an dem Erzeugenden den Grund ſeines Seyns

habe, ſondern auch, daß das Weſen beider in beiden das gleiche, das eine und ſelbige, in dieſer Beziehung alſo an keine Unterordnung zu denken ſey. Iſt daher die Weſensgleichheit in den drei göttlichen Perſonen, wie im Arminianismus, anerkannt, ſo iſt es nur Inconſequenz, noch von einer Unterordnung des Sohnes und Geiſtes zu reden.

C. Das Dogma ſelbſt. So oft der menſchliche Geiſt darauf ausgegangen iſt, das ſchon in der Schrift elementariſch gegebene und in der Kirche auch formell ausgebildete Dogma von der göttlichen Trinität zu begreifen, hat er ſich auch der Freiheit bedient, es in den mannigfaltigſten Gedankenwendungen auszuſprechen, und mit welchen Unvollkommenheiten und Fehlern die ſpeculative Darſtellung noch mochte behaftet ſeyn, ſo hat er darin doch wenigſtens ſeinen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit zu erkennen geben wollen, nicht allein indem er den Glaubensinhalt ſich zur Evidenz brachte, welches nur das Setzen in ein helleres Licht iſt, ſondern auch ſich mit neuen, in dem Glauben ſelbſt, wiewohl noch verborgen, enthaltenen Gedanken bereicherte. Alle nähere Beſtimmung des noch Unbeſtimmten war nicht nur ein Denken, wie es ein ſolches iſt ohne Brief und Siegel, ein blos ſubjectives, ſondern ein zugleich über das Object etwas ausſagendes, objectives, ein ſich-ſelbſt-Beſtimmen des Dogma und deſſen Inhalt auslegendes Denken, ein nicht nur menſchliches, freies und gar willkührlich ſich bewegendes, ſondern in dem menſchlichen Denken zugleich eine göttliche, in der Natur Gottes gegründete Nothwendigkeit ausſprechendes. Daher wie frei und mannigfaltig die Formen ſeyen, in denen ſpeculativ das Dogma von der Dreieinigkeit ſich zur nähern Beſtimmung brachte, was man fälſchlich jetzt Umdeutung, Ausdeutung, Unterlegen eines der Lehre ſelbſt fremden Sinnes nennt, ſo kann man doch beſtimmte, ſtets wiederkehrende Momente darin entdecken, welche keiner ſpeculativen Erörterung fehlen können, ſo weit ſie dieß Dogma betrifft. Dieſe ſind die Subſtantialität, Subjectivität

und Identität des göttlichen Wesens. Dieß ist zunächst an einigen Beispielen der tiefsten Denker neuerer Zeit zu zeigen, welche den christlich-kirchlichen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit speculativ zu entwickeln unternommen haben. Was eins oder identisch ist bei allen darin, daß es ihr Glaube war an die göttliche Trinität, der sich so oder so, also noch mannigfaltig, ja abweichend, also auch mehr oder weniger treffend bestimmte, geht doch nur soweit aus einander, als es jene drei Momente nicht in sich vermissen läßt. Wenn Lessing sagt: das vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts, als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können, so ist das Vollkommenste hier, welches betrachtet, offenbar ein anderes, als das Vollkommenste, welches betrachtet wird; die Betrachtung selbst, die auch Wissen, Liebe heißen kann, ist die Identität beider. Ungeeignet und unangemessen sagt er dann weiter: Gott, sich von Ewigkeit her denkend, schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß. Diese Kategorie des Schaffens an der Stelle des Zeugens unterscheidet den Sohn nicht genugsam von der Welt, obgleich es wiederum nicht weniger Mangel ist, daß die Welt und Endlichkeit nicht im Zusammenhang erscheint mit dieser Entwickelung der Trinität, und darin ist das christliche Dogma schon viel weiter, als diese speculative Bestimmung, obgleich Lessing selbst noch hinzufügt: dieß Wesen nennet die Schrift den Sohn Gottes, oder, welches noch besser seyn würde, den Sohn Gott. Daß aber nun diese Unterscheidung in Gott, welche in der christlichen Lehre mit der Sohnschaft zugleich die Vaterschaft Gottes setzt, dennoch kein wesentlicher, das Wesen betreffender Unterschied sey, spricht Lessing gleichfalls noch aus, indem er sagt: dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann. Man kann dieß Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild. Dieß Identische nach Lessings Dar-

ſtellung iſt offenbar der Geiſt; er ſagt deshalb ſelbſt: die Harmonie, welche zwiſchen Gott und Sohn Gottes iſt, nennt die Schrift Geiſt; dieſe Harmonie iſt Gott; von Vater, Sohn und Geiſt ſagt er: alle drei ſind Eins. — Ferner, als mit Schelling die Philoſophie zuerſt den ſpeculativen Grund und Boden erreichte, wurde durch ihn zugleich das chriſtliche Dogma von der Trinität auch der Philoſophie angeeignet, und er hat hin und wieder über dieſen nun der Philoſophie und Theologie gemeinſamen Gegenſtand viel Tiefes und Lehrreiches geſagt. Das Abſolute, ſagt er, wird ſich ſelbſt objectiv in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Es überträgt ſeine ganze Weſenheit an das, worin es objectiv wird. Sein ſelbſtändiges Produciren iſt ein Hineinbilden, Hineinſchauen ſeiner ſelbſt in das Reale, wodurch dieſes ſelbſtändig und gleich dem erſten Abſoluten in ſich ſelbſt iſt. Wie dieſe objective und reale Seite, ſo hebt Schelling auch die ſubjective oder ideale hervor. Eben ſo ſehr erkennt er auch die Identität beider. Ausführlicher noch hat Hegel das chriſtliche Dogma entwickelt und es in den tiefſten Zuſammenhang geſetzt mit ſeinem Philoſophiren über alle Gegenſtände der Natur und des Geiſtes. Wer, wie Strauß, in allen dieſen ſpeculativen Geſtaltungen des Dogma nur Conſtructionen vor ſich hat, d. h. ein ſubjectives, über den Gegenſtand nichts wahrhaftes ausſagendes Denken, wird leicht das chriſtliche Dogma in ihnen nicht wiedererkennen und die der Tradition und Speculation gemeinſamen Elemente nicht darin wiederfinden, ſondern ſagen, die Conſtructionen ſeyen in der neuern Zeit an die Stelle des Dogma getreten. Das Conſtruiren, welches in der Schellingiſchen Philoſophie Mode war, iſt ein ganz unangemeſſenes Philoſophiren, und es iſt ein weſentlicher Fortſchritt, darüber hinausgekommen zu ſeyn. — Das Dogma von der Trinität entwickelt ſich aus folgenden Momenten.

a. Gott iſt die abſolute Subſtanz. Er iſt das Seyn

als solches, in dieser unvermittelten Unmittelbarkeit die abstracte Wesenheit. Dieß zeigt sich darin, daß eben sowohl als: Gott ist das Seyn, gesagt werden kann: das Seyn ist Gott; er ist das Seyn, aber als Gott. Als Substanz ist Gott erkannt, wie er in sich ist. In sich seyend ist Gott in keinem Andern, als sich, ist causa sui; Grund und Ursache seiner selbst. Auf diese allerdings nothwendige Bestimmung Gottes als der substantia et causa sui beschränkt sich der Spinozismus, ohne die nothwendige Dialectik, welche schon darin liegt, zu erkennen. In dieser Beziehung ist das Christenthum viel weiter als der Spinozismus, der in dieser Beschränkung Gottes auf die Substanz, deren Attribut höchstens das Denken ist, noch Judaismus ist. Im christlichen Glauben ist Gott als Vater bestimmt. Darin ist zunächst ausgedrückt der Gedanke der Substantialität Gottes. Die Vorstellung von Gott als Vater hat ihre Wahrheit in diesem Begriff von Gott, als der unendlichen Substanz. In dieser Vorstellung aber ist zugleich die Persönlichkeit Gottes ausgesprochen, da hingegen im Spinozismus, da er Gott nicht erkennt als den Geist, die Substanz mit der Natur identificirt ist. Ferner ist in der Vorstellung von Gott als Vater dieß bezeichnet, daß er als causa sui den Grund seines Seyns nicht in einem Andern hat; denn so wäre er der Sohn. Sagt die Kirchenlehre: Gott, als Vater, ist ἀγέννητος, so hebt sich darin die Vorstellung selbst schon gleichsam über sich selbst hinaus in den Begriff; sie denkt an Gott als Vater, wie er, darin von allen menschlichen Vätern verschieden, auch niemals Sohn gewesen ist, um Vater seyn zu können. Daher ist die Agennesie des Vaters eine in der Kirchenlehre hinzugekommene, in der Idee Gottes wesentlich gegründete, nothwendige Bestimmung. Sie spricht den Unterschied des Vaters vom Sohn aufs Bestimmteste aus. Aber eben so nothwendig liegt in der Idee von Gott als Vater auch schon die Hinweisung auf den Sohn, ist gleichsam durch sich selbst die Erklärung, daß Gott der Vater nicht sey ohne den

eingebornen Sohn; denn was iſt ein Vater ohne den Sohn? Aber auch ſchon die Erkenntniß Gottes als des reinen Seyns oder Weſens, als der Subſtanz zwingt, weiter zu gehen, die Subſtanz nicht auf ſich zu fixiren.

b. Gott iſt, wie die Subſtanz, ſo auch *Subject*, und ſo nicht nur an oder in ſich, ſondern auch *für* ſich. In der Natur iſt das Materielle, Elementariſche, Vegetabiliſche, Animaliſche, die Natur ſelbſt nicht für ſich; iſt Seyn oder Weſen für ſich, ſo kann es dieß nur ſeyn im Denken, ſo iſt es denkendes Seyn, Bewußtſeyn. Da kommt der nothwendige Unterſchied hervor des Seyns und Denkens, Negation, wonach geſagt werden muß: das Seyn iſt nicht Denken, das Denken iſt nicht das Seyn. Das Denken iſt nur für ſich, das wahre Für-ſich; dieſes iſt gleichſam des Denkens Weſenheit. Das Denken iſt nur für das Denken, ſomit für ſich; nur für den Denkenden ſpricht der Denkende ſeine Gedanken aus; für alle andern fallen ſie in das bloße Seyn herab. Das Denken nun, welches Gott iſt, iſt das Seyn ſelbſt als Denken oder ſeyendes Denken, denkendes Seyn, die Realität eben ſo ſehr als die Idealität, als Subſtanz auch Subject. Fixirt die Abſtraction den Unterſchied von Seyn und Denken, letzteres etwa als ein ſolches, welches nicht auch geſetzt iſt als das Seyn oder dem entgegengeſetzt wäre das Seyn, wie in der Kantiſchen und aller Reflexionsphiloſophie, ſo iſt keine Wahrheit darin, es iſt ein Gottes unwerthes, endliches Denken, worin das Seyn ſein Ende hat am Denken und dieſes am Seyn, das Seyn etwa das unerkennbare Weſen oder Ding an ſich und das Denken auf die Erſcheinung beſchränkt iſt. In der chriſtlichen Religion iſt der Gedanke der Subjectivität oder des Für-ſich-ſeyns Gottes oder des denkenden Seyns und ſeyenden Denkens hypoſtaſirt und vorgeſtellt in dem Gedanken von Gott als Sohn. Dieſer Gedanke iſt der der Offenbarung des Weſens Gottes; das göttliche Weſen offenbart ſich als Vater in dem Sohn; ohne den Sohn gedacht iſt die göttliche Weſenheit

die in sich dunkle, verschlossene; an sich nur seyend ist Gott allerdings der unerforschliche. Aber der Gedanke der Zeugung des Sohnes durch den Vater spricht dieses aufs Bestimmteste aus, daß die Fülle der göttlichen Wesenheit auf den Sohn übergegangen; wer ihn siehet, der siehet im Wesentlichen den Vater. Aber auch als Persönlichkeit ist in dieser Vorstellung Gott bestimmt und zwar so, wie der Sohn, als solcher, seinen Grund nicht in sich, sondern im Vater hat. Durch jene Bestimmung ist jeder Gedanke an eine Emanation, an ein Ausströmen des göttlichen Wesens in unendlich viele unpersönliche Wesen, Kräfte ausgeschlossen; durch die andere jeder Gedanke an eine Theogonie, welche über dieß Verhältniß des einzigen Gottes zum einzigen Sohne hinausgeht in die Vielgestaltigkeit des Polytheismus. Indem nun in dem Sohn der Vater sich als Grund bestimmt, nämlich des Sohnes, so auch durch ihn als Grund einer Welt, oder als Schöpfer. Die Natur der Welt selbst annehmend erscheint in ihr der Sohn Gottes als Mensch. Dieser göttliche Lebenslauf ist der Inhalt der Christologie. Sie setzt nothwendig voraus oder enthält den Gedanken an das vorweltliche Daseyn des Sohnes Gottes, wie den an die Homousie des Sohnes mit dem Vater.

c. So gewiß nun Gott ist, nicht nur das an-sich-, sondern auch das für-sich-seyende Wesen, nicht nur Seyn, sondern auch Denken, nicht nur Substanz, sondern auch Subject, so ist dieß alles doch noch ein negatives Verhältniß, d. h., der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn ist nicht der Vater. Diese Negation noch zu negiren ist der Denkende durch die Idee Gottes unumgänglich gezwungen. Ist nach Spinoza omnis determinatio negatio, so wird man auch sagen müssen: omnis negatio determinatio, die Bestimmung aber ist Endlichkeit und kann von dem absoluten Wesen nicht behauptet werden. Muß daher das Denken nothwendig noch zur Negation jener Negation fortgehen und kann es nur so zur Affirmation gelangen,

ſo befindet es hiemit ſich zugleich auf dem Gebiet der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Sie manifeſtirt ſich jedem, der weiß, daß Gott der Geiſt iſt; das Geiſtſeyn Gottes iſt Gottes Dreieinigkeit. Dieß iſt inſofern wichtig, als nun zu ſagen iſt, die Gott nicht erkennen als den dreieinigen, die wiſſen nicht, daß Gott der Geiſt iſt. Aber er iſt der Geiſt von Vater und Sohn. In dieſen beiden iſt Gott ſich ein Anderer, verhält das göttliche Weſen ſich zu ſich ſelbſt; das eine iſt das abſolute Weſen, zu welchem es ſich verhält, das andere das, welches zu ihm ſich verhält. Das Verhältniß aber iſt Beziehung des einen auf das Andere, und zwar eine Beziehung, nicht die gleichgültige Verſchiedenheit. Eine innere iſt die Beziehung, indem ſie in dem einen auf das in dem andern geht, was des einen iſt. Die Beziehung iſt Homouſie, Conſubſtantialität. In dieſer kirchlichen Formel iſt einerſeits das Verhältniß von zweien ausgeſprochen, andererſeits Identität ausgeſagt. Gott iſt in dem Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt mit ſich identiſch. Indem ſo die Identität als das Dritte über beide hinaustritt, iſt das Verhältniß ein dreifaches, aber ebenſo noch ein negatives. Dieſe Negativität iſt der Unterſchied des Geiſtes von Vater und Sohn, der Grund ſeiner Perſönlichkeit. Indem ſo der Geiſt ſelbſt in die Differenz eingeht zwiſchen Vater und Sohn, aber dann auch der Geiſt von Vater und Sohn iſt, ſo iſt er ſelbſt die Identität der Differenz und Identität, dieß die höchſte Beſtimmung, kraft deren Gott ſelbſt als der Geiſt der dreieinige iſt. Man kann das dem Seyn identiſche Denken als die Idealität, das dem Denken identiſche Seyn als die Realität beſtimmen, ſo iſt in der chriſtlichen Sprache der Vater Geiſt, der Sohn Geiſt; aber es ſind nicht zwei Geiſter; der Geiſt iſt der eine und ſelbige in Vater und Sohn, Gott iſt die Identität des Idealen und Realen; der Unterſchied iſt in Gott kein Unterſchied; in der unendlichen Geiſtigkeit oder Intelligenz iſt er aufgehoben. In dem chriſtlichen Glauben iſt dieſes darin ausgeſagt, daß, indem von Gott als Vater

die Heiligkeit, von Gott als Sohn die Wahrheit prädicirt wird, der Geist, welcher als solcher der Geist der Wahrheit und Heiligkeit, der wahre und heilige Geist ist, als die Liebe bezeichnet wird, welche beide, Vater und Sohn vereinigt. Die Liebe ist eben dieß, daß das eine nur in dem andern, sie als das Band der Einheit, als Identität beider vorhanden ist. In diesen Bestimmungen des Geistes als der Liebe, in der Lehre, daß der göttliche Geist sey der wahre Geist, der in alle Wahrheit leitet und der heilige Geist, der die Kraft verleiht zu allem Guten, erreicht der christliche Glaube die Idee vollkommen; hiemit ist er als der christliche Glaube im Reich des reinen Gedankens, und eben darin ist die christliche Religion vorzugsweise die Religion des Geistes und eben damit die Lehre von dem dreieinigen Gott. Der Geist ist das Princip, in und mit welchem Gott als Vater und Sohn auch in der Welt ist, also auch in ein Anderes übergeht, welches nicht Gott ist, die Art und Weise, wie auch der Mensch Christus der Sohn Gottes ist; er ist erfüllt, gesalbt mit dem heiligen Geiste. Das göttliche Wesen als der Geist, als die Liebe, hebt die Persönlichkeit des Vaters und Sohnes ewig in sich auf, d. h. die Weise, in der Vater und Sohn Personen sind, ist die, daß sie es sind als Geist; was jeder von ihnen gemeinsam ist, das ist er eigenthümlich; diese seine Proprietät ist als Ausgehen von Vater und Sohn bestimmt. Wie die Liebe, so ist der Geist auch das Wissen. Das Bewußtseyn Gottes von sich ist das Wissen, der Geist zu seyn, ist nicht nur Geistseyn an sich, sondern auch das Sich-als-den-Geist-wissen. Da ist also das Gewußte kein anderes als das Wissen selbst, und eben darin nothwendiges Wissen. Das menschliche Wissen Gottes in der offenbaren oder absoluten Religion ist daher nicht dieses menschliche nur, so wäre es abstractes Denken nur, dem kein Seyn in Gott entspräche, und mithin ohne Wahrheit; sondern es ist das an sich göttliche Wissen, welches sich in das menschliche Wissen hineinsetzt, und welches an sich das Bewußtseyn des

göttlichen Weſens iſt über ſich ſelbſt, Geiſt zu ſeyn, ſomit Wiſſen in und aus Gott oder ſeinem Geiſte. Ohne die Selbſtoffenbarung Gottes würde kein Menſch darauf kommen, Gott als den dreieinigen zu wiſſen oder auch nur an ihn zu glauben. Es iſt Gottes Sichwiſſen im Menſchen der Grund, aus welchem auch er Gott als den dreieinigen weiß. Das menſchliche Denken kommt dazu und iſt berechtigt zu dieſem Wiſſen, weil Gott ſich ſelbſt als den Geiſt und ſo als den dreieinigen weiß. So iſt das Wiſſen Gottes als des dreieinigen nicht ein ſubjectives nur, nicht ein Gott äußerliches Reflectiren und Raiſonniren, ſondern ein ſpeculatives, immanentes. Nur als dieſes mit dem göttlichen Weſen als Geiſt identiſche iſt das Denken die Macht dieſes Wiſſens, nur ſo ſpricht es darin die ewige Wahrheit aus. Eben darin iſt gegründet die unendliche Nothwendigkeit, welche in dieſem Wiſſen ſich ausſpricht, ſo daß es nicht heißen kann: Gott wird gedacht als der dreieinige, ſondern vielmehr: ſo muß er gedacht werden. Dieſe Nothwendigkeit iſt offenbar eine ſolche, die nicht vom Denken herkommt, ſondern vielmehr aus dem Seyn Gottes, als Geiſt, an das menſchliche Denken kommt. So iſt es das Denken in der Idee Gottes, und als dieſe Idee oder als Geiſt iſt Gott in allen Menſchen; in ihr iſt Gott als der göttliche Geiſt dem menſchlichen Geiſt offenbar, und ſo iſt es der Geiſt, der da zeugt, daß der Geiſt Wahrheit ſey. Das Nichtverſchiedenſeyn des menſchlichen Geiſtes von dem göttlichen Geiſt iſt das Offenbarſeyn Gottes in ihm, das Wirken der Gnade.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Gnadenwirkungen des Geiſtes.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Berufung.

1. Die bibliſche Vorſtellung. In dem Ausdruck: Gnade, faſſet die Schrift Alles zuſammen, was Gott von Ewigkeit her der Welt zugedacht und in Chriſto ausgeführt hat, aber auch durch ſeinen Geiſt noch immer thut, um ſie der Erlöſung und Verſöhnung und eben damit des ewigen Heils und Lebens theilhaftig zu machen. Dieſe Gnade des Geiſtes, der für die Welt und in ihr das Princip der Aneignung alles deſſen iſt, was in Gott iſt, iſt in ihrem erſten Moment die Berufung (κλῆσις), der göttliche Gnadenruf. Darunter verſteht die Schrift zunächſt im Allgemeinen und noch ganz Abſtracten diejenige Thätigkeit Gottes, kraft deren er will, daß das Heil und die Verſöhnung an die Welt komme, daß alle Menſchen vom Verderben errettet und ſelig werden. Der Ausdruck iſt hergenommen von Einladungen zu einem Gaſtmahl, wie denn in verſchiedenen Gleichnißreden Chriſti das der Welt zugedachte und bereitete Heil unter dem Bilde einer großen Mahlzeit, Hochzeit u. dergl. dargeſtellt wird, z. B. Matth. 22, 3 ff. Luc. 14, 16. Die Eingeladenen ſind κεκλημένοι. Es liegt in der Vorſtellung ſolcher Einladung oder Berufung zunächſt der allgemeine Gedanke einer Anbietung des Heils, ohne Rückſicht darauf, ob das Angebotene angenommen wird oder nicht. Dabei iſt es immer auch im Weſentlichen derſelbe Gedanke, ob das Angebotene unbeſtimmt das Heil und die Seligkeit, oder beſtimmter das Chriſtenthum iſt. Die Berufung durch Gott iſt die zu ihm und zur Verſöhnung mit ihm durch ſeinen Geiſt, ſey dieſer in Vernunft und Gewiſſen, oder durch das Wort Gottes in der Schrift, oder durch die

Perſon Chriſti wirkſam. Hiemit ſind die particulariſtiſchen Vorſtellungen mancher neueren Exegeten, welche die göttliche Berufung oft nur auf damals lebende Juden und Heiden und deren Eintritt in die chriſtliche Kirche beſchränken, beſeitigt. — Es kommt nun aber an die Gnade der Berufung der Unterſchied ſolcher, welche wirklich ſich berufen laſſen, alſo wirkſam berufen ſind, und ſolcher, welche den göttlichen Gnadenruf nicht annehmen. Im N. T. heißt καλεῖν nicht allein ſo viel, als antragen, anbieten, ſondern auch wirklich ertheilen; κλητοὶ ſind nicht blos die, an welche, dem göttlichen Rathſchluß gemäß, der Gnadenruf kommen ſoll, ſondern auch wirklich und mit Erfolg gekommen iſt, die Chriſten, die Gläubigen. Da iſt der Ausdruck: berufen ſeyn, identiſch mit dem andern: erwählet ſeyn. Eben darin liegt dann, daß die, welche die Gnade nicht auf ſich wirken laſſen, oder dem göttlichen Gnadenruf kein Gehör ſchenken, die Nichterwählten ſind; da heißt es denn: Viele ſind berufen, aber wenige auserwählt. Matth. 20, 16. Röm. 11, 5. 7. 1 Theſſ. 1, 4. 2 Petri 1, 10. — Endlich lehret die Schrift auch die göttliche Vorherverſehung. Da wird die allgemeine und beſondere Berufung zur beſtimmten Verfügung über den Menſchen. Sie wird im N. T. bezeichnet als θέλημα, εὐδοκία, πρόθεσις, ἐκλογή, προγνῶσις, ferner als προορίζειν, ὁρίζειν, praedestinare. So Epheſ. 1, 5. 11. 2 Tim. 1, 9. Röm. 9, 11. 1 Petri 1, 2. Apoſtelgeſch. 11, 29. Die Gnade oder Berufung wird demnach in der Schrift einerſeits beſchrieben als die allgemeine, alle Menſchen angehende, folglich in ihren Willen geſtellte und durch denſelben bedingte. So beſonders Matth. 4, 17. Epheſ. 6, 10. Röm. 12, 1. 2 Tim. 2, 4—6. 2 Petri 3, 9. Marc. 16, 15. 16. Röm. 1, 16. Apoſtelgeſch. 26, 18. Andererſeits lehret ſie ebenſo beſtimmt, daß durch Gott ſelbſt über einen Jeden unwiderruflich entſchieden ſey. So Röm. 8, 29. 30. 9, 24. 30—32. 11, 1—11. Matth. 25, 14. Epheſ. 2, 8. u. a. In äußerlicher Reflexion angeſehen ſcheinen dieſe

Stellen sich zu widersprechen und der Schein wird zur Wirklichkeit

2. in der Lehre der Kirche. Bis zum fünften Jahrhundert war es zum Bewußtseyn des Widerspruchs nicht gekommen. Die griechische Kirche war am weitesten entfernt von jeder strengeren Fassung der Lehre von der Gnadenwahl. Um so mehr kam es dazu im Abendlande, nachdem Pelagius die entgegengesetzte Lehre aufgestellt hatte. So finden wir nun einander gegenüber a) Augustinus und Pelagius oder Julianus. Nach jenem lehret die Bibel eine solche Verdorbenheit des Menschen von Natur, daß er, ohne die Gnade, in geistlichen Dingen und zu seiner Seligkeit weder die Wahrheit zu erkennen, noch das Gute zu thun vermag, aller Freiheit des Willens ermangelt und durch sich selbst in seinen Sünden der ewig verlorne ist. Aber Gott hat von Ewigkeit her beschlossen, nicht alle dem gerechten Verderben zu überlassen, sondern aus der verfluchten Masse einige zu erwählen, zu retten und durch Christum selig zu machen, die andern ihrem verdienten Schicksal preiszugeben. Dieß ist der Erwählungs- und Verwerfungsrathschluß Gottes. Da der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nichts wahrhaft Gutes wollen und vollbringen kann, sondern Gott allein beides in ihm schaffet, so ist die göttliche Gnadenwahl, wie eine particularistische, so auch die absolute, welche mit ihrer Macht den menschlichen Willen zum Guten zieht, und Andere zu Gefäßen des Zorns macht. — Die reine Gegenlehre ist die des Julianus und aller Pelagianer; nach ihnen ist nur das Können von Gott, das Wollen und Seyn des Menschen Werk, die Gnadenwahl entweder gar nichts Reelles in Gott, oder eine bedingte, die Prädestination von der Präscienz in Gott, wie von dem menschlichen Verhalten abhängig. Wie der Pelagianismus durch sich selbst in den Augustinismus führe und umschlage, hat Vatke trefflich gezeigt. (Die menschl. Freiheit ꝛc. S. 402.) — b) Calvin und die Concordienformel. Zur Zeit der Reformation

hat man aus dieſem Lehrpunct, den Calvinus in Auguſtiniſcher Weiſe faßte, einen confeſſionellen Artikel gemacht, der die lutheriſche und reformirte Kirche auf lange Zeit trennte. Der Widerſpruch verhärtet, verſteinert; die Theorie iſt nicht ohne ſchwere, practiſche Folgen. Nach Calvin ſind nicht alle Menſchen gleich erſchaffen, ſondern einigen iſt das ewige Leben, andern die ewige Verdammniß zuvor verordnet. Je nachdem einer zu dem einen oder andern Zwecke gemacht iſt, heißt er entweder zum Leben oder zum Tode prädeſtinirt. Bei den Verworfenen kommt dieſes von ihrer Ungerechtigkeit und Verderbtheit, in Gott von deſſen erſchrecklichen, aber gerechten und unerforſchlichen Gerichten her, um ſeine Ehre durch ihre Verdammniß zu verherrlichen; der Grund der Erwählung aber iſt allein die göttliche Gnade. Auf der Seite Calvins ſteht auch die Dortrechter Synode, doch nicht jede der reformirten Landeskirchen. J. P. Lange, obgleich dieſer Kirche angehörend, jetzt Profeſſor in Zürich, hat dieſe Lehre kräftig aus Bibelſtellen zu widerlegen geſucht. (Die Lehre der heiligen Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes. Elberf. 1831.) Eben daſſelbe geſchah durch die Concordienformel. Nach ihr hat Gott von Ewigkeit her alle Menſchen zur Seligkeit beſtimmt, und der göttliche Rathſchluß iſt, wie der bedingte, ſo der allgemeine. Verworfen iſt Niemand durch Gott unmittelbar, ſondern nur, wie und ſofern er in ſeinen Sünden der ihn berufenden, allgemeinen Gnade widerſtrebt. Die Lehre der Concordienformel hängt nur nicht feſt und ſicher in ſich zuſammen, iſt ſchwankend und unbeſtimmt, zumal ſie an der Auguſtiniſchen Faſſung der Lehre vom natürlichen Verderben und Unvermögen zu allem Guten feſthält. Die göttliche Prädeſtination iſt da von der Präſcienz und Providenz Gottes nicht ſehr verſchieden. — c) Die neuere Dogmatik. Nach der im preußiſchen Staat geſtifteten Union der lutheriſchen und reformirten Kirche unternahm es Schleiermacher in ſeiner Weiſe ſcharfſinnig und dialectiſch die Lehre von der abſoluten Gnadenwahl aufs

neue zu vertheidigen in einer eigenen Abhandlung in der von ihm mit Lücke und de Wette herausgegebenen Zeitschrift, wie auch in der Glaubenslehre. Den trockenen Rationalisten war dieses sehr anstößig. Da sowohl die Universalisten, als die Particularisten sich für ihre Meinung auf die Schrift berufen, so, sagt Bretschneider, empfiehlt sich dadurch die Behauptung der angesehensten Theologen (Ammon, Stäudlin, Wegscheider), daß die Schrift selbst hierüber einen doppelten Lehrtypus habe. Die neuere Theologie ist also nicht nur dahin gekommen, einen möglichen Widerspruch in diesem Dogma zu entdecken, sondern auch ihn in der heiligen Schrift selbst und so die Bibel mit sich selbst in Widerspruch zu finden. Dieß wäre nun für die, welche allein im Buchstaben der Bibel ihren Standpunct nehmen, eine schlimme Alternative, und die Hauptfrage würde da seyn, ob das Eigenthümliche des Pauliniſchen Lehrbegriffes allein die Entscheidung über die christliche Wahrheit habe. Knapp erklärt dagegen in seiner Dogmatik den Widerspruch, sofern die Bibel ihn enthalten soll, nur für einen scheinbaren und sucht den Schein aus der Denkart des Alterthums und dem Sprachgebrauch zu erklären. In und mit dem letztern bliebe aber doch der Widerspruch in der Bibel, und auch nicht aus der Sprache allein, ohne Rücksicht auf den Gedankeninhalt, ist der Widerspruch zu lösen, mag er ein nur scheinbarer oder wirklicher seyn. Daß überhaupt ein solcher Widerspruch sich erhebt, ist nicht zu beklagen; es ist die nothwendige Bewegung der Wahrheit durch die Negation und Abstraction; sie selbst, die Wahrheit, ist es, welche sich nach der einen und andern Seite hinbewegt, und es kommt eben daher, daß selbst die strengste Behauptung der einen Seite des Gegensatzes die andere nicht los werden kann und sie voraussetzen muß. Die Unwahrheit besteht einzig darin, daß man den Gegensatz fixirt und immobil macht, und daß Partheien und kirchliche Genossenschaften sich darauf gründen, welches nur Folge und Zeugniß ist von dem nicht völlig durchgeführten Streit.

Man muß vielmehr die eigene innere Bewegung der Wahrheit anerkennen, welche ist, aus dem Widerspruch herauszukommen; wie denn ja die Entgegengesetzten sich für ihre Lehre auf Stellen der Schrift berufen und hiemit, wenigstens sonst, eingestanden, daß die christliche Religion an sich so wenig in diesem Widerspruch ist mit sich selbst, als einseitig nur das eine behauptet, ohne das andere. Der Widerspruch ist überhaupt und allgemein genommen in dem Unterschiede der göttlichen und menschlichen Natur begründet. Indem nun gerade die christliche Religion diejenige ist, welche in der Person Christi den Unterschied aufhebt, ihn auch als den Mittler und Versöhner weiß, der in allen Menschen das göttliche Ebenbild, nach welchem sie geschaffen sind, wiederherstellen will, so muß sie auch nicht in diesem Widerspruch seyn und ebenso der Geist Christi in der Gemeinde wie in der Wissenschaft darauf ausgehen, den Widerspruch aufzulösen.

3. Begriff des Dogma. Es ist hier a) der Begriff der Berufung zu entwickeln; sodann b) die falsche Lösung der Aufgabe in der Erwählungslehre aufzuzeigen und endlich c) die Auflösung des entstandenen Widerspruchs selbst hinzuzufügen.

a. Die Berufung. Im überlieferten dogmatischen Sprachgebrauch ist das Ganze der Thätigkeit des göttlichen Geistes an der Welt im Unterschiede von allem, was nur Naturmacht und Naturwirkung ist, als übernatürliche Gnadenwirkung bezeichnet. Das Prädicat der Uebernatürlichkeit ist in dem Begriff der Gnadenwirkung so nothwendig enthalten, daß es fast nur tautologisch erscheint. Denn ist die Gnadenwirkung nicht rein geistiger Art und als solche verschieden von allen Wirkungen der Natur und Natürlichkeit, so kann sie nicht Gnadenwirkung seyn. Dieser Supranaturalismus ist die Wahrheit des Rationalismus, der sich selbst nicht versteht, so lange er jenem sich entgegensetzt und ihn von sich ausschließt. Mit jedem seiner Gedanken erhebt der Geist sich über die Natur. Man trägt wohl Bedenken

dieß zuzugeben, weil, was nicht Werk und Wirkung der Natur ist, ein Wunder seyn müßte. Dieß ist so wenig der Fall, als der Geist überhaupt dem Geiste kein Wunder ist und die Thätigkeit des Geistes nicht ausschließt, sich durch die Natur zu vermitteln. Das Reich der Natur und das Reich der Gnade sind wohl zu unterscheiden, aber darum doch nichts desto weniger in einander. Der Geist ist als der heilige auch in Gott nicht der unmittelbare. Er ist der Geist Gottes des Vaters und Sohnes und als solcher der concrete und wirkliche, mithin der wirksame, an und für sich Leben, Bewegung und Thätigkeit. Gott als unbestimmtes Abstractum, als das höchste Wesen, ist das leblose Wesen der menschlichen Vorstellung und das schlechthin Verborgene. Mit der geistigen Lebendigkeit, Wirksamkeit Gottes ist eine Welt gesetzt, nicht nur als Offenbarung, sondern auch als Werk des Geistes, aber auch eben so sehr sein Wirken in ihr, als sein Unterschied von ihr, also eben so wohl die Immanenz, als Transcendenz Gottes. Hier wären wir also wieder bei der vermittelnden Bewegung, welche im zweiten Theil sich als Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung oder Weltregierung zeigte. Die Weise, in der Gott die Welt regiert, wurde da gesagt, ist eben diese, daß er als Geist in ihr ist und waltet, ihr ohne Unterlaß das aneignet, was in Gott ist und in Christo Jesu geschehen und objectiv geworden ist. Die subjective Aneignung hat zum Inhalt und Zweck, und die unendliche Thätigkeit des göttlichen Geistes geht darauf aus, der Idee der göttlichen Menschwerdung gemäß, d. h. nach dem Vorbilde Christi, die menschliche Natur aller Menschen mit Gott zu vereinigen. Die an sich seyende Einheit ist für den Menschen als Vereinigung; darin ist vorausgesetzt die Nothwendigkeit und der Mangel der Einheit, wie die Möglichkeit, zu ihr zurückzugelangen in der Weise der Vereinigung. Daß dieß geschehen kann, ist durch den Geist Jesu Christi bedingt; das Wirken aber des göttlichen Geistes auf den menschlichen hat den Unterschied zu seiner Voraussetzung.

Indem er aber darauf ausgeht, den Unterſchied, der ſelbſt zum Gegenſatz und Widerſpruch geworden, aufzuheben, iſt dieſes ſein Wirken noch ein ſolches, welches mit ſeiner Wirkung nicht identiſch iſt. An ſich zwar oder in Gott iſt der Zweck des göttlichen Geiſtes an dem menſchlichen erreicht; aber die Nothwendigkeit, dieß Seyn als Werden und die Bewegung von der Seite der Welt als geſchichtlich zu ſetzen, iſt der Grund einer abſtracten Faſſung des Begriffs. So iſt das allgemeine Wirken des göttlichen Geiſtes die *Berufung*. Sie iſt die göttliche Beſtimmung über den Menſchen, welche an ſich wohl das iſt, was man die menſchliche Beſtimmung nennt, aber doch ſo, daß ſie noch nicht auch *geworden*, *wirklich* geworden und realiſirt iſt. In dieſer Faſſung hat der Begriff der Berufung folgende weſentliche Momente an ihm ſelbſt.

1) Es iſt das Werk der Gnade des Geiſtes, nicht des Menſchen Werk oder Verdienſt, daß die göttliche Berufung iſt und die Welt die Beſtimmung der Vereinigung hat mit Gott. Es iſt dieß Verhältniß nicht ein durch den Menſchen, ſondern durch Gott geſtiftetes, und es beruht mithin die Berufung auf göttlicher, allen eigenen Werken und Verdienſten des Menſchen vorangehenden oder zuvorkommenden Gnade (gratia praeveniens), von der es in der Schrift heißt: durch ſie ſeyen alle Menſchen von Ewigkeit her zu Kindern Gottes beſtimmt, in ſeinem Sohn habe er ſie alle zu ſeinen Söhnen, zu Erben der Kindſchaft und Seligkeit in der Weiſe der Adoption angenommen. Durch die Berufung iſt ein abſolutes Verhältniß der Welt zu Gott geſtiftet, welches enthält, daß außer demſelben Wahrheit, Freiheit, Seligkeit für den Menſchen unerreichbar ſey. Nicht die vernünftige und ſittliche Creatur bringt ſich und kann ſich nicht bringen in dieß Verhältniß zu Gott, noch ihn in ein Verhältniß zu ſich, ſondern ſie iſt darin nur durch Gott ſelbſt. Der Begriff der Berufung ſpricht aus, was die Beſtimmung des Menſchen und ſo zunächſt reine Gnadenſache und Thätigkeit

Gottes ist, eine Einheit der Welt mit Gott, ohne welche auch eine Vereinigung der Welt mit Gott unmöglich ist. Aber die Berufung ist nicht nur dieser ewige göttliche Gnadenact, sondern hat in sich auch ihre wesentliche Beziehung auf den Menschen und ist so

2) auch die Befähigung des Menschen, mit Bewußtseyn und Willen in dieß absolute Verhältniß einzutreten und sich die darin angebotene Gnade selbstthätig anzueignen. An dieser Seite ist die Berufung die Gesammtheit der mannigfaltigen Gnadengaben, welche vom Geist der Gnade ausgehen, Mittheilung geistlicher Kräfte und die Möglichkeit, daß das absolute Verhältniß sich auch auf der menschlichen Seite vollbringe und verwirkliche. Diese Möglichkeit als Vermögen zeigt sich unmittelbar darin, daß der Mensch denkendes, wollendes Wesen ist; Verstand und Wille ist die Vermittelung dessen, daß der Mensch der vernünftige und freie wirklich werde. Aber auch die Fähigkeit im Menschen ist, wie die Befähigung durch Gott, noch abstract gesetzt, nur die Möglichkeit der Vernunft und Freiheit, das Vermögen des Menschen, das absolute Verhältniß anzuerkennen, sich darin als an sich seyend zu wissen, und es selbst nun auch als für ihn seyend zu setzen und wirklich zu machen. Als diese Möglichkeit des Thuns ist es nicht auch schon dieses Thun selbst, beruhet auf reiner Gnade. Durch das Wirken derselben bewirket der göttliche Geist das mögliche Wirken auf Seiten des menschlichen Geistes und fordert hiemit zugleich Gebrauch und Anstrengung der ihm von Gott geschenkten Kraft zu allem Guten, wie wenn die Gnade erklärte, daß der Mensch vernünftig und frei würde, zum Glauben und zur Liebe gelangte und durch beides selig würde, das solle nicht blos ihr, der Gnade, Werk, sondern zugleich des Menschen That und Verdienst seyn. Aber eben so klar liegt darin dieß, daß zu allem und jedem wahrhaft Guten der Mensch der Kraft, welche die Gnade schenkt, bedarf — womit der pelagianische Dualismus, der das Können Gott,

das Wollen und Seyn dem Menschen zuschreibt, beseitigt ist; denn auch am Wollen und Seyn hat die darin fortwirkende Gnade ihren Antheil. Es kommt so auf dem Grunde der Möglichkeit und Fähigkeit zur Wirklichkeit, welche die Wirksamkeit des Menschen ist, und eben auf diesem Wege der Selbstthätigkeit erhebt sich der Unterschied zwischen denen, welche dem Gnadenruf folgen und von den Veranstaltungen der Gnade Gebrauch machen, und denen, welche nicht. Da geschieht es denn, daß nicht alle bekehrt und selig werden, und in Bezug darauf ist die Gnade der Berufung

3) Gnadenwahl. Die Gesammtheit der göttlichen Gnadenwirkungen, in denen über die Welt verfügt ist, diese Destination bestimmt sich als Prädestination, sofern der göttliche Rathschluß, und nicht die Selbstthätigkeit des Menschen, das allein Entscheidende ist. Gott hat den Menschen prädestinirt, heißt nicht, diesen so und jenen so, den einen zur Seligkeit, den andern zur Verdammniß, sondern den Menschen als solchen; denn der Gegensatz von Guten und Bösen, auf den sich jener Rathschluß beziehen soll, ist erst durch des Menschen Willen und That wirklich. In ihrem ersten Moment ist die Prädestination die zur Seligkeit und geht den Menschen oder alle Menschen ohne Unterschied an (hominem creatum, imo creabilem). In ihrem zweiten Moment geht sie auf das Gute und Böse, wie dieser Unterschied gleichfalls noch vor dem Sündenfall durch Gott begründet und durch den Sündenfall gerechtfertiget ist. In diesem Moment ist die Prädestination gleichsehr Wirkung der Gnade und Gerechtigkeit. Da ist sie der Rathschluß, es solle dem Gehorsam göttliche Segnung und Beseligung, dem Ungehorsam Schuld und Verderben folgen. Concret erscheint sie endlich in ihrem dritten Moment in der Beziehung und Anwendung, welche die einzelnen Menschen und Völker davon auf sich machen in ihren Thaten. Durch das Gute, das sie verrichten, ziehen sie sich das prädestinirte Heil, durch das Böse das prädestinirte

Verderben zu; so ist der Antheil an dem Heil und Unheil der Welt eben so sehr der Gottes und des Menschen. Aus der Vermischung dieser Momente des Begriffs, der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind die größesten Misverständnisse und confessionellen Streitigkeiten erwachsen, in denen ein Moment der Wahrheit zur Einseitigkeit und Schärfe des Gegensatzes fortgeführt ist. Nach der Behauptung der einen Seite geht Gott in seiner Vorherversehung von einem Urtheil aus über die durch den Sündenfall dem Verderben anheimgefallene Masse, und das Urtheil ist ein ursprünglich Theilen derselben in solche, welche erwählt und gerettet, und solche, welche dem gerechten Verderben überlassen sind. Nach der andern hat Gott alle Menschen zur Seligkeit berufen und ist sein Rathschluß durch das Verhalten der Menschen und die Präscienz bedingt. Beide Seiten suchen durch entgegengesetzte Bestimmungen geschichtliche Fragen zu beantworten, setzen den Gegensatz der Guten und Bösen voraus und haben andere Antworten auf die Frage: warum dieser erwählt sey, jener nicht, und in Bezug auf das Christenthum: welches der Zweck desselben sey und warum manche Völker so spät dazu gelangen, andere, wie es scheint, ganz davon ausgeschlossen sind. Bevor nun zu sehen, wie sich der Widerspruch löset, ist zu erkennen, wie es nicht geschehen kann.

b. Falsche Lösung des Problems.

1) Es wird verkannt und geleugnet, daß der Rathschluß Gottes über die Seligkeit und Unseligkeit unbedingt sey und absolut; diese Nothwendigkeit ist aber in der Idee Gottes wesentlich gegründet. Der Unbedingtheit entgegen wird die Bedingtheit des göttlichen Decrets behauptet. Ist aber der göttliche Rathschluß nicht in sich selbst unbedingt, so kann er nicht der Rathschluß Gottes seyn. Der ewige und als solcher in keiner Zeit erst gefaßte, sondern alle Zeit in sich aufhebende und durch alle Zeit hindurchgehende Rathschluß ist weder unbestimmt in sich selbst, noch bestimmbar durch irgend etwas außer ihm. Durch

die Ewigkeit der göttlichen Rathſchlüſſe wird derſelben Einheit bezeichnet, welche nur in dem geſchichtlichen Proceß als eine Pluralität und Succeſſion von Rathſchlüſſen erſcheint. Die göttlichen Rathſchlüſſe ſind als die des einen und ewigen Geiſtes nur Ein Rathſchluß. Die Beſtimmung der Ewigkeit der göttlichen Rathſchlüſſe hebt den Zuſammenhang hervor in allem geſchichtlich Auseinanderliegenden, welches nur das ungleiche Verhältniß der Welt zu ihnen iſt. Dieß iſt als durch die unendliche Allmacht, Weisheit und Freiheit Gottes abſoluterweiſe nothwendig anzuerkennen. Für die Allmacht giebt es keine Macht außer ihr, für die Weisheit keine Einſicht und Zweckmäßigkeit unabhängig von ihr; die unendliche Freiheit Gottes iſt keiner Beſtimmbarkeit fähig; ſie iſt die Freiheit nicht nur als unendliches Selbſtbeſtimmen, ſondern auch als Anderesbeſtimmen und hat alle Nothwendigkeit in ſich aufgehoben. Es kann daher auch an die göttliche Freiheit nicht ohne die Nothwendigkeit gedacht werden. Die letztere iſt eben die Unbedingtheit der erſtern, dieß, daß der Gedanke der Freiheit von der Idee des göttlichen Weſens unzertrennlich iſt. Freiheit und Nothwendigkeit nehmen ſich in Gott abſoluterweiſe in einander auf. Das Abſolute der Freiheit iſt eben dieß, daß ſie die Nothwendigkeit ſelber iſt, ohne doch als Nothwendigkeit aufzuhören, die Freiheit zu ſeyn. So ſind die freien Rathſchlüſſe Gottes auch die nothwendigen, aber eben damit die unbedingten. Als ſolche ſind ſie dem göttlichen Weſen abſolut gemäß, der göttlichen Weisheit vollkommen entſprechend, keine Willkührlichkeiten und Launen, keine Einfälle und Zufälle. Die Nothwendigkeit iſt keine der göttlichen Freiheit äußere, der Gottheit aufgedrungene oder ſich aufdringende, etwa ähnlich dem Fatum, welchem als einer blinden Nothwendigkeit die Götter ſelbſt unterworfen ſind, oder dem Fatum turcicum, das als blinde Freiheit, als Schickſal und Verhängniß den Menſchen tyranniſch beherrſcht und nur noch herrſcht, um die blinde Unterwerfung, die moraliſche und politiſche Sclaverei zu

rechtfertigen, womit der Muhamedaner dem Despoten unterworfen ist. Davon hergenommene Vorwürfe sind vielleicht nicht mit Unrecht manchen Misverständnissen und unrichtigen Vorstellungen von dem unbedingten Rathschluß Gottes gemacht worden; aber Vorwürfe und Misverständnisse gehen die Wahrheit selbst nicht an. Diese ist, daß an allem, was geschieht, der göttliche Rathschluß nicht ohne Antheil ist, und der Gang der Weltgeschichte im Ganzen und Einzelnen das Zeugniß der göttlichen Weltregierung und durch den ewigen Rathschluß Gottes bestimmt ist. Der Glaube des Christen, daß die freien Rathschlüsse Gottes in sich selbst ihre Nothwendigkeit haben, hat hierin seine vollkommene Berechtigung und Beruhigung. Er sieht in den weisen und unabänderlichen Fügungen Gottes nicht ein gewaltsames Heranziehen des Einen zur Seligkeit und ein eben so gewaltsames Hinziehen des Andern zur Verdammniß, sondern den Gang der unendlichen Geistigkeit, die gedankenvolle Macht und Nothwendigkeit der Alles ordnenden höchsten Weisheit und Freiheit. Durch den in sich einen Rathschluß Gottes ist von Ewigkeit her der allgemeine Gang und Zusammenhang geordnet, in welchem sich in Bezug auf alle Menschen und Völker die Erlösung der Welt verwirklichen soll. Man hat wohl die göttliche Prädestination als bedingt durch die göttliche Präscienz behauptet. Allein auch diese Bedingtheit ist keine im göttlichen Wesen. Gott ist in beidem, dem Rath oder dem Denken, und dem Schluß als Beschluß oder Wollen durch nichts, als durch sich selbst bedingt, d. h. unbedingt. Die Identität und Absolutheit der göttlichen Freiheit als Wissen und Wollen ist in dem Ausdruck: Rathschluß ausgesagt. Wird ein Unterschied des Wissens und Wollens und eine Beziehung des einen auf das andere in Gott gesetzt, so ist beides noch als Abstractes und Relatives, sich gegenseitig bedingend, gesetzt. Aber ein solches sich-auf-einander-Beziehen und ein sich-gegenseitig-durch-einander-Bedingen ist als Endliches in der absoluten Freiheit, als dem unendlich-bestim-

menden Selbstbestimmen negirt, und zwar durch sich selbst. Solche Bedingtheit der absoluten Freiheit ist von der moralischen Freiheit hergenommen. Der Mensch ist in seinen Unternehmungen und Handlungen durch ein Denken und Ueberlegen, Vorsatz, Zweck bestimmt. Da diese Freiheit an eine Nothwendigkeit außer ihr gebunden ist, so ist sie als die bestimmbare, obgleich ihrem Wesen nach unbedingt, doch in allen ihren Gestalten und Aeußerungen die bedingte. Wie man daher auch die göttliche Präscienz von der göttlichen Prädestination unterscheide, so muß man den Unterschied doch nicht fixiren; es kann vielmehr das göttliche Vorherwissen nur als wirksames, mithin nicht als vom göttlichen Willen verschieden gedacht werden. In seinem ewigen Vorherbestimmen kann Gott nicht abhängig seyn von seinem Vorherwissen; denn die Macht des göttlichen Verstandes im Erkennen und Wissen ist selbst die Macht des göttlichen Willens im Beschließen und umgekehrt. Nicht anders bestimmt Gott Alles, als wie er es vorhergesehen; aber nicht anders auch sieht und weiß er es vorher, als es kommen soll. Hat die Abhängigkeit Gottes in seinem Vorherbestimmen von seinem Vorherwissen zum Gegenstand das Verhalten der Menschen auf dem Gebiet der menschlichen Freiheit, so wäre das vollends die Abhängigkeit Gottes und seines Rathschlusses vom Menschen. Auch der Begriff der Gnade ist damit unvereinbar; denn so richtet Gott sich in Ertheilung der Gnade nach dem Verhalten des Menschen, wie er es von Ewigkeit her vorhergewußt. Eine Seligkeit aber aus Verdienst würde dem Menschen lediglich durch sein Thun zu Theil. Dem entgegen ist zu sagen: in der Gnade Gottes hat des Menschen Seligkeit ihren Grund, weil der Rathschluß zur Beseligung des Menschen allein seinen Grund hat in dem göttlichen Geiste, dessen Wesen die Absolutheit ist. Soweit dieß Alles Lehre der Calvinisch-Dortrechtischen Schule und das Gegentheil Lehre der lutherischen Kirche und Concordienformel ist, hat jene Recht gegen diese. Allein ist nun der Mensch,

in Bezug auf welchen die Gnade ihren unbedingten Rathschluß der Beseligung gefaßt, nicht jeder Mensch, sondern nur ein Theil der Menschen? Hiemit erhebt sich eine neue Einseitigkeit und falsche Lösung der Aufgabe.

2) Es wird verkannt und geleugnet, daß der unbedingte Rathschluß Gottes zur Seligkeit sich auf alle Menschen beziehe und die Gnade die allgemeine sey; es wird die göttliche Prädestination als ursprüngliche Theilung aller Menschen in Gerechte und Ungerechte vorgestellt; es wird nicht davon, daß Gott alle berufen, sondern davon, daß sie alle durch den Sündenfall die Verlorenen sind, ausgegangen, aus diesen habe Gott dann einen Theil nur zu retten in seinem ewigen Rathschluß beschlossen. Diese falsche Entwickelung setzt sich particularistisch der Allgemeinheit der Gnade entgegen, schränkt durch die Gnadenwahl die göttliche Berufung ein und macht diese theilweise unwirksam. Sind Viele berufen und Wenige auserwählt, so sind Viele nicht Alle, wie wenn das Erwählen ein Auswählen, ein Wählen nach Belieben wäre. Es ist aber in der Berufung und Erwählung dieses Gemeinsame, daß sie Bestimmung zur Seligkeit ist; der Unterschied beider ist nur, daß jene die allgemeine Bestimmung, oder die Bestimmung Aller, diese die concrete Entscheidung und hiemit Scheidung zwischen den Guten und Bösen ist, so daß dann mit der Erwählung der einen die Verwerfung der andern gesetzt, beides aber nicht allein mehr Gottes, sondern auch des Menschen Werk ist. Der Misverstand der Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses kann so weit gehen, daß es auf diesem Standpuncte heißt: wer erwählt ist, mag so viel Böses thun, als er will, er ist erwählt zur Seligkeit; wer zu den Verworfenen gehört, mag so viel Gutes thun als er will; es hilft ihm nichts. Hierin ist aber gänzlich verkannt, sowohl, was die Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild, als was die neue Schöpfung der Welt durch Christum mit sich bringt; man hält sich vielmehr willkührlich und ausschließlich an den dazwischen

liegenden Sündenfall und die damit verknüpfte Herrschaft der Sünde. Das Falsche der Augustinisch-Calvinischen Gnadenwahlslehre ist besonders, daß sie so einseitig sich an einen Unterschied zwischen Guten und Bösen hält, der noch gar nicht ist, und ihn schon in den geschaffenen, ja selbst in den noch nicht geschaffenen Menschen (creabilem) setzt. Die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen ist wesentlich dieß, daß die göttliche Freiheit der Grund der menschlichen Freiheit ist. Als Grund bezieht jene sich wesentlich auf diese, als das Begründete, und der Grund ist nicht nur für dieselbe, sondern auch als Grundlage in dieselbe eingegangen. Allerdings ist in ewiger, absoluter Weise außer der göttlichen Freiheit weiter nichts, in welchem als etwas Anderem sie diese unendlich bestimmende Thätigkeit wäre; aber indem sie dieß Andere aufhebt und in sich aufnimmt, sich als Princip desselben setzend und es als Anderes außer ihr negirend, träte die göttliche Freiheit selbst in einen Widerspruch mit sich, wenn sie nicht sich darin, somit auch es selbst anerkennen wollte. Was in der Welt frei ist und sich zur Freiheit berufen, ja geschaffen weiß, ein Ich, ein Volk, es ist wahrhaft frei; nur durch das unendlich bestimmende Bestimmen oder das Princip der moralischen Freiheit, wie der Naturnothwendigkeit, ist Gott in seiner absoluten, unbedingten Freiheit. So kann und muß denn auch mit Recht die Frage entstehen: ob nicht auch auf Seiten des Menschen etwas geschehen könne für oder gegen seine Seligkeit. Sagt man zur Antwort darauf mit Augustinus: ja, es ist geschehen im Sündenfall, Adam hat mit Willen gesündigt und dadurch ist das ganze Menschengeschlecht dem Verderben anheimgefallen, so muß man nur nicht den ersten Menschen so isoliren, daß derselbe Willensproceß nicht der aller Menschen wäre, was die Schrift- und Kirchenlehre selbst in dem Dogma von der Erbsünde zugiebt, indem sie sagt: sein Ungehorsam sey der Ungehorsam Aller, oder wie Augustinus selbst es wahrhaft speculativ ausspricht: nos omnes sumus

ille unus. Verhält es sich aber so, dann kann mit der alten Sünde sich auch der Kampf des Geistes wider das Fleisch erheben, mithin auch die Macht, es zu überwinden. Wird diese Macht als Willensfreiheit nicht in einen Jeden gesetzt, so ist sein Thun der Naturnothwendigkeit verfallen und moralisch ohne Werth und Bezug auf Seligkeit. Sollte das Gottes Wille seyn, daß die Schuld, als eine ganz fremde und ohne auch die eigene zu seyn, verdamme, so wird es unvermeidlich, zu sagen, Gott selbst sey Schuld an solcher Schuld; denn der Schuldige konnte nicht anders. Auch der Erlöser kann dem Sünder nichts seyn oder werden, es sey denn, daß er seine Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit empfinde und in freier Bewegung der Gnade Raum gebe, den Widerstand ruhen lasse, der Gnade stille halte und dem Zuge derselben folge. Hiemit aber ist Selbstthätigkeit auf der Seite des Menschen zugestanden; denn Raum geben, Unterlassen des Widerstandes, dem Zuge der Gnade nachgeben, sind menschliche Thätigkeiten, und haben nur darin Bedeutung und Werth, daß sie aus dem freien Willen des Menschen hervorgehen; auch muß er schon wenigstens eine Ahnung oder Vorstellung von dem heiligen Ziel haben, dem er sich zuwenden will oder möchte, was aber auch nicht möglich wäre, ruhte die Ahnung oder Vorstellung nicht selbst auch schon auf einem heiligen Grunde des Gemüths. Hat der Apostel Vorstellungen und Bilder gebraucht, die eine reine Passivität bezeichnen, von Gefäßen der Ehre und Unehre gesprochen, zu denen der Töpfer den Thon bildet, wie er will, so haben sie Wahrheit nur so, daß, was nur Bild und Vorstellung darin ist, getilgt ist, und dieß kann schon so geschehen, daß, was zuvor oder sonst zugegeben ist, daß die Gnade sich in Gnadengaben erweise und vor allem Fähigkeit, Receptivität begründe, nicht zurückgenommen, sondern damit in Uebereinstimmung gesetzt wird. Daher auch schon Schleiermacher in seiner Vertheidigung der Erwählungslehre nachgegeben hat, daß der göttliche Rathschluß nur

Einer, nicht ein zeitlicher, in einem beſtimmten Moment erfolgender und eben ſo wenig ein auf den Einzelnen gerichteter ſey; ſondern ein ſolcher, der ſich in einem Jeden nur in ſeinem Bewußtſeyn oder Verhalten realiſire. Der eine, ewige und allgemeine Rathſchluß iſt derſelbige mit der Sendung Chriſti — ein Rathſchluß, weil jene Sendung nicht ohne ihren Erfolg von Gott gefaßt und beſchloſſen ſeyn kann, und dieſer Rathſchluß der Sendung Chriſti iſt ein und derſelbe mit der Schöpfung der menſchlichen Natur, ſofern ſie doch erſt in Chriſto vollendet iſt. Wie aber ein Jeder den göttlichen Rathſchluß an ſich realiſirt ſeyn läßt oder laſſen will, daran kann er mit ſeinem Willen und Thun unmöglich ohne Antheil ſeyn. Es kann das Wahre und Gute, und ſelbſt die darin wirkende Gnade keine Stätte in dem Menſchen finden, ohne daß er ſelbſt durch Erkennen und Wollen Theil daran gewinne, und es beruhet eben darin ſeine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit. Was eine Gnadengabe iſt, ſetzet durch ſich ſelbſt zum Geben das Nehmen als möglich und erforderlich; erſt durch die Annahme von Seiten des Menſchen iſt es für ihn und darin verhält er ſich activ, wie die Nichtannahme ſelbſt ſeine That iſt. Die von Gott dem Menſchen anerſchaffene Fähigkeit des Wahren und Guten entwickelt ſich auch zum Triebe, der darauf hintreibt, und die Entwickelung deſſen iſt, was dem Weſen des Menſchen gemäß iſt, und es entſteht daraus das Bedürfniß des unendlich Wahren und Guten. In dem Allen wirket die Gnade fort, aber ſo, daß ſie an das ſich anknüpft und anſchließt, was durch Gott das Weſen iſt; indem er ſo an ſich im Verhältniß zu Gott iſt, kann es auch für ihn ſeyn und ſein Bedürfniß werden. Die da behaupten, der Menſch ſey ſchlechterdings unfähig, das Wahre und Gute ſelbſt zu lieben und zu bewirken, halten ſich einſeitig daran, daß in dieß Verhältniß zu Gott der Menſch einzig und allein durch Gott zu kommen vermag, und daß dieß reine Gnadenſache iſt; aber ſie bedenken nicht, daß dieß durch Gott nun

des Menschen wahre Wesenheit selber ist — was selbst von dem ärgsten Verbrecher und Bösewicht gilt, dessen Bestimmung ja selbst durch die äußerste Verwilderung oder Verstocktheit nicht vernichtet werden kann. Indem selbst in diesen auch das Bewußtseyn ihrer wahren Bestimmung, wenn auch nur in einzelnen, flüchtigen Augenblicken, ist, so muß dasselbe auch als Minimum und potenzieller Anfang des Gnadenbedürfnisses, somit auch der Erlösungsbedürftigkeit betrachtet werden, von wo es dann auch unübersehlich viele Stufen giebt bis zum vollen Bewußtseyn der Erlösung durch Christum, doch auch nur so, daß selbst in dem Wiedergebornen und Gerechtfertigten die Sünde noch nicht absolut erloschen ist. Der schroffe Particularismus, welcher Dualismus der Erwählung und Verwerfung, der Seligkeit und Verdammniß ist, läßt keine Dialectik und Abstufung zu, weshalb Schleiermacher mit Recht das Mitgefühl der Erwählten über das Loos der Verworfenen möglichst zu beruhigen sucht. Auch er führet die göttliche Vorherversehung zuletzt auf die Abhängigkeit der Naturanlagen von mehr oder weniger günstigen Verhältnissen und Einwirkungen in dem Zusammenhange, in welchem ein Jeder steht, zurück; aber er thut es in spinozistischer Weise, welche das Individuum deterministisch bestimmt seyn läßt, und im Sinne des Abhängigkeitsgefühls, welches nicht auch die Freiheit in sich schließt, sondern weit mehr der Naturnothwendigkeit entspricht. Der unter den einzelnen Menschen und Völkern geschichtlich hervortretende Unterschied schließt die Allgemeinheit der Gnade, wie sie an allen geschäftig ist, nicht aus. Die Erwählung selbst erscheint so auf verschiedenen Stufen und hebt die Nichterwählung in sich auf. Gegen die Heiden waren die Juden das auserwählte Volk; gegen die Heiden und Juden sind es die Christen; aber wie auch unter diesen wieder der Unterschied ist zwischen Erwählten und Nichterwählten, so zeigt der Uebergang der Heiden und Juden zum Christen-

thum, der geschehene und ihnen bestimmte, daß sie an sich von der Erwählung nicht ausgeschlossen sind.

c. Die Auflösung des Widerspruchs. Sie zeigt sich zunächst darin, daß auf der einen Seite das Vorurtheil gegen die Absolutheit des göttlichen Rathschlusses, auf der andern das gegen die Universalität desselben aufgegeben ist. Die Schwierigkeit, beides als Einheit zu setzen, erhebt sich besonders in dem Gegensatz, nach welchem einerseits die Gnade als unbedingt, andererseits als bedingt betrachtet wird. An diesen Gegensatz hält sich vornehmlich der Schein der Unvereinbarkeit. Die Aufgabe der Wissenschaft ist in dieser Beziehung keine andere, als diesen verständigerweise zu setzenden Unterschied vernünftigerweise aufzuheben. Die strenge Prädestinationslehre bleibt in dem Gedanken der Substantialität stehen und läßt durch dieselbe alle Objectivität und Nothwendigkeit der Dinge bestimmt seyn; aber sie läßt sich nicht ein auf die Subjectivität und deren Sichselbstbestimmen, wie wenn die Freiheit des menschlichen Willens nicht wäre oder todt in Absicht auf Beschaffung des Heils. Der Pelagianismus hält in seinem Dualismus die Freiheit des Menschen und seines Willens der Freiheit Gottes und seiner Gnade entgegen, ohne für jene das immanente Princip in dieser anzuerkennen; die Wirksamkeit der göttlichen Gnade im menschlichen Selbstbewußtseyn wird vielmehr als Beschränkung, ja als Vernichtung der menschlichen Freiheit angesehen. Dort ist die göttliche Allmacht das Ein und Alles und als absolute Causalität bestimmt. Die Allmacht läßt der Macht nichts durch sich zu thun übrig und begründet in der Vorstellung einen Pantheismus, der nichts für sich oder selbständig seyn und bestehen läßt; indem Alles Gott ist, ist nichts außer ihm (praeter eum); er ist die Natur und Welt; in jener Beziehung wird der Pantheismus oft auch Atheismus, in dieser Akosmismus genannt. Natur und Welt aber sind das Anderesseyn der absoluten Idee, ein Anderes als Gott in seiner Absolutheit. Natur und Welt

sind durch das göttliche Wissen und Wollen eben so wohl gesetzt, als entlassen zur Macht, etwas aus sich zu seyn und zu produciren, dort in der Form der Naturnothwendigkeit, hier der Geistesfreiheit. In der Zweckmäßigkeit, besonders alles Organischen, der Natur verräth sich der ihr immanente Gedanke; obwohl noch in unmittelbarer Identität des Geistigen mit dem Natürlichen. Es kann sich daraus die Wahrheit bestätigen, daß Gott auch durch die Natur wirke; man kann und muß so auch alle Erscheinungen und Wirkungen der Natur mit Recht auf Gott zurückführen, dessen Allmacht und Weisheit sich auch in ihr offenbart, ohne gerade Gott und Natur in äußerlicher Weise (wie im concursus Dei) zu firiren, oder die Kräfte und Erscheinungen der Natur (wie ein miraculum) als unmittelbare Wirkungen Gottes anzusehen. In ähnlicher Weise wiederholt sich dieser Proceß in der Entwickelung des endlichen Geistes, wie er zunächst natürlich bedingt, aber seiner Bestimmung, d. h. seinem Ansichseyn nach die reale Möglichkeit des Fürsichseyns, der Vernunft und Freiheit ist. Auch in dieser Beziehung ist die göttliche und menschliche Causalität in dem Unterschiede beider weder zu einer leeren Tautologie und Einerleiheit, wie im Spinozismus, noch zu einem blos äußerlichen Verhältniß zu einander, wie im Pelagianismus, herabzusetzen. Schon die Schöpfung der Welt, noch mehr die Erlösung und Stiftung des Reiches Gottes ist die bestimmteste Erklärung, daß, wie Gott will, die Welt solle mit ihm vereinigt seyn, so auch er mit ihr vereinigt seyn wolle. Hiemit schließt sich die Substantialität zur Subjectivität auf und schließt sie in sich ein. Hat Gott in Christo die menschliche Natur angenommen und sich mit ihr (nach der Kirchenlehre) perichoretisch vereinigt, so hat das seine bestimmteste Beziehung auf alle Menschen. Bleibt man hingegen bei der spinozischen Substanz, so ist das Subject marionettisch nur durch sie bewegt, ohne wahre Freiheit und Selbständigkeit, nur das, was Gott aus ihr zu machen beliebt. Solches

Belieben ist selbst in Gott keine wahre Freiheit; sie vermag sich doch nicht concret zu bewähren; so bleibt sie als die abstracte nur der Gedanke des Reflectirenden. Die Bestimmung der Wahl in dem Ausdruck Gnadenwahl ist die Veranlassung vieler Irrthümer gewesen. Der reine Gedanke der göttlichen Freiheit und Gnade schließt durch sich selbst alle Wahl und Willkühr aus. Wird selbst in Gott die Freiheit zur Wahlfreiheit gemacht, so ist sie nichts als Willkühr, und diese ist die Entschließung eben sowohl für das Böse als Gute. Was in dem Menschen der Freiheit Hebel ist, die Willkühr, diese Alternative, dieß Entweder — Oder ist mit der absoluten Idee unvereinbar. Was man Gnadenwahl nennt, kann nur Vermittelung in sich selbst, concrete Identität seyn, die den Unterschied von sich nicht nur setzt, sondern auch aufhebt. So erweiset die göttliche Gnade sich als freie und als absolute Freiheit, diese aber sich als befreiende, Freiheit setzende Gnade. Das Allgemeine der freien und befreienden Gnade ist die Liebe, diese als Gnade bestimmt in Bezug auf die Sünde und so der Grund der Rechtfertigung ohne Zuthun irgend welcher Werke oder Verdienste. Die göttliche Liebe, sich in dem Sünder anpflanzend, ist die Sünden vergebende, das Subject reinigende und so es mit sich versöhnende Gnade Gottes. In der Gnade bewegt sich die göttliche Liebe, wie sie einerseits weder die Tugenden, noch die Sünden der Menschen ansieht, aber andererseits nur an das Schuldbewußtseyn und die Erlösungsbedürftigkeit anknüpft, somit an das, was durch sie selbst gesetzt und gestiftet ist. Die Annahme einer beliebigen Gnadenwahl, eines grundlosen arbitrium oder beneplacitum vermag die mannigfaltigen Führungen und Schritte, welche die Gnade thut, um den Sünder zur Buße und Seligkeit zu rufen, gar nicht zu erklären oder zu begreifen; sondern nach ihr ist Alles mit einem Mal unwiderruflich bestimmt und abgemacht; ja selbst die Möglichkeit der Bekehrung und Besserung läßt das absolute Verwerfungsdecret nicht zu und zerstört

eben das in dem Menschen, was durch Gott in ihm angelegt ist, seine Anlage zum Guten mitten in seinem Hang zum Bösen; selbst die Erhebung zum Guten ist nur scheinbar und nicht anhaltend bis zum Ende, wie andererseits die Erwählung die Unmöglichkeit eines Rückfalls ist oder eines Verlustes des Gnadenstandes. Wirkt die Gnade in ihren Rathschlüssen so mechanisch und irresistibel, so ist und verfährt sie nicht als Macht, sondern als Gewalt, und die Gewaltsamkeit gehört der Nothwendigkeit, nicht der Freiheit an. Mit solcher Gewalt ist die Freiheit in Gott unvereinbar und eben so wenig kann sie alsdann im Menschen sich stiften und auch in ihm Freiheit begründen; es tritt auch seinerseits Nothwendigkeit an die Stelle der Freiheit. Wo aber diese nicht ist, da kann auch von Sünde nicht die Rede seyn. So ist das ganze Gnadenwerk verwandelt in einen Naturproceß. Diesen hat Schleiermacher wenigstens als Parallele angeführt bei der Frage: warum Gott so Viele nicht zum geistigen und seligen Leben gelangen lasse? Antwort: dieß sey, als ob man fragte, warum Gott nicht alle menschlichen Keime zum Leben erwecke, viele so früh ersterben lasse. In Wahrheit aber ist durch solche Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit diese selbst unter den Naturproceß herabgesetzt. Denn der Organismus ist als Leben schon in der Pflanze die Kraft, das ihm Entsprechende sich anzueignen und das ihm Widerwärtige von sich auszustoßen, überhaupt das Für-ihn-seyende in sich zu verwandeln, wie dieß auch Vatke treffend gezeigt hat in seinem Buche über die menschliche Freiheit und die göttliche Gnade. Nicht solche abstracte, unbewegliche Identität ist die der Gnade mit dem Erwählten, daß im Gnadenstande keine ihn selbst aufhebende sündliche Neigung oder That mehr möglich, der Gnadenstand der Zustand der Versteinerung wäre. Die überwundene Sünde ist nicht die unmöglich gewordene. Der auch empirisch wahrnehmbare, von dem Sünder selbst in seinem Gewissen anerkannte Rückfall ist mehr als nur scheinbarer Ver-

luſt des Gnadenſtandes. Ebenſo iſt ſelbſt in dem größeſten Sünder noch die Möglichkeit der Bekehrung und Beſſerung anzuerkennen, da die Sünde ein allgemeines Factum iſt und die Gnade gerade ſich nur an alle Menſchen als Sünder wendet. In der Reflexion ſtehet die freie Gnade in Gott dem freien Wollen und Thun im Menſchen gegenüber. Wird einerſeits die Allmacht ohne Rückſicht auf Liebe und Gnade in Gott wirkſam behauptet, und die Freiheit ſelbſt nur als Allmacht, welche keinen Widerſtand duldet, vorgeſtellt, auch das Geſetz nur als zwingender Wille Gottes gedacht, andererſeits das menſchliche Thun und Laufen als ein ſolches angeſehen, woran Gott ganz und gar keinen Antheil habe, ſelbſt das Gute und Beſte rein als Menſchenwerk genommen, woran die Gnade ſich nicht bethätige, ſo bleibt es bei dem Gegenſatz in ſeiner ganzen Härte. Der Gegenſatz aber hebt ſich, indem der göttliche Wille durch ſeine Einigung mit dem menſchlichen aufhört, der gebietende zu ſeyn, und der menſchliche Wille dem Zuge der Gnade folgt, ohne welche auch nicht die leiſeſte Regung einer guten Geſinnung oder Empfindung möglich iſt. Indem ſie aber ſo ſich auf einander beziehen und dieſe Beziehung ihr eigenes Thun iſt, wird der Einheitspunct der gegenſeitigen Beziehung das Identiſche ſeyn, ohne welches ſie ſich auch nicht wahrhaft auf einander beziehen könnten. Von Seiten Gottes iſt das Verhältniß zum Menſchen das abſolute, an ſich weder Verhältniß, noch Beziehung; von Seiten des Menſchen iſt ſein Verhältniß zu Gott ein relatives, doch nur ſo lange, als das göttlich Gute noch nicht das menſchlich Gewollte iſt und der menſchliche Wille ſich auch noch durch Willkühr, Neigung u. ſ. f. vermittelt, auch das Widerſtreben noch nicht ganz getilgt und überwunden iſt. Iſt dieß geſchehen, iſt der abſolute Gotteswille Menſchenwille geworden, ſo hat die Gnade Gottes ſich im Willen des Menſchen, die göttliche Freiheit ſich in der menſchlichen und als dieſe realiſirt und der an ſich ſeyende göttliche Zweck ſich auch menſchlicherweiſe erreicht.

Wie da Gott den Menschen nicht mehr außer sich hat, so ist auch der Mensch in seinem Wollen und Thun des Guten nicht mehr außer Gott, sondern nur durch Gott als Geist in ihm, zu allem Guten fähig und willig. Die freie Gnade wirket als Sündenvergebung, als Unterstützung und Kraft zu allem Guten, die menschliche Freiheit entwickelt sich als Gebrauch und Anwendung der göttlichen Kräfte. Die Unbedingtheit der göttlichen Rathschlüsse ist nicht so zu fassen, daß sie auch das, was im Bedingten, Endlichen, noch das Unbedingte ist, das Göttliche im Menschlichen von sich ausschlösse. Dieß ist das Gesetztseyn der menschlichen Freiheit durch die göttliche freie Gnade, die göttliche Ebenbildlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Die gewöhnliche Vorstellung hat in der Gnade immer nur in pelagianischer Weise ein Aeußeres vor sich, da sie vielmehr dieses nur in so fern ist, als ihr als Ursache keine Wirkung entspricht. Wie aber beide in einander sind, die Wirkung in der Ursache, die Ursache in der Wirkung, so kommt es nothwendig zu jener concreten Identität, kraft deren die menschliche Freiheit ihre Wahrheit wie ihre Wesenheit an der göttlichen Freiheit hat. Nicht also verhält sich die Gnade zur Freiheit, wie dieß im Pelagianismus und Rationalismus und jeder Verstandesansicht behauptet wird, daß man entweder die Gnade oder die Freiheit aufgeben müßte, als ob beide wie Feuer und Wasser sich zu einander verhielten. Die Freiheit ist das in Gott und in dem Menschen, wodurch Gott seinen und des Menschen Willen vermittelt, diese Vermittelung aber eben das, wodurch auch der unbedingte Rathschluß Gottes der bedingte ist. Die Bedingtheit in der Unbedingtheit der göttlichen Gnade hat ihren Grund in der Liebe, die der Grund der Gnade ist. Die allgemeine Gnade ist die allgemeine Menschenliebe Gottes, welche die Freiheit, durch sie begründet, nicht beschränkt oder vernichtet, sondern sich selbst durch dieselbe bedingen läßt. Wie Gott als der Unendliche das Endliche nicht als eine Macht außer, neben sich hat, sondern es, wie aus sich

frei entläßt, so auch mit sich vereinigt, so ist die in ihren Rathschlüssen unbedingte Gnade zugleich die bedingte, und zwar durch sich selbst. Daß sie die bedingte ist, hat sie davon, daß sie die unbedingte ist. Der göttliche Rathschluß ist ein solcher zur Seligkeit Aller, unbedingt und absolut in seinem Zweck, dem auch die Realität als die durch alle Zeit hindurchgehende Realisation nicht fehlen kann. Diese unbedingte Allgemeinheit wird zur Besonderheit dadurch, daß nicht Alle das Heil in Christo ergreifen, und ebenso wird die Unbedingtheit zur Bedingtheit dadurch, daß die letztere durch Gott selbst gesetzt und die Möglichkeit des Bösen wesentliche Bedingung der Freiheit ist. Die Entscheidung darüber, ob der Mensch zur Seligkeit gelange oder nicht, ist also, nächst der göttlichen Berufung Aller zur Seligkeit, nicht rein allein mehr Entscheidung durch Gott, sondern zugleich durch den Menschen. Dem Zuge der Gnade folgend, sich bekehrend und bessernd gelangt er zur Seligkeit, eben so sehr durch Gott, als durch sich selbst, und so ist auch, wenn er der Gnade beharrlich widerstrebt, seine Unseligkeit die gleicherweise durch ihn selbst, als durch Gott. Der Rathschluß Gottes zur Seligkeit ist allerdings so lange ideell gefaßt, als er allgemeiner Wille ist, die Krisis tritt erst ein, wenn an dem Gesetz und Evangelium der Rath der Herzen offenbar wird. Es kann dennoch wohl geschichtlicher Weise die göttliche Entscheidung über die Seligkeit oder Unseligkeit der Menschen, wie sie von Ewigkeit her gefaßter Rathschluß ist, als Idealität, und wie sie Offenbarung in der geschichtlichen Entwickelung ist, als Realität unterschieden werden. In Gott hingegen oder absoluterweise ist Idealität und Realität — Identität, was auch als Vorherwissen bestimmt ist.

Zweites Hauptstück.

Von der Bekehrung.

1. Die biblische Lehre. Der Ausdruck: Bekehrung, ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή, ist ein tropischer, bildlicher, hergenommen

von der Umkehr auf oder von dem Wege, auf dem Einer bisher gewandelt. Er bezeichnet im A. T. oft den Uebergang vom Götzendienst zur Anbetung des wahren Gottes; so im N. T. den Uebergang zur christlichen Religion und eben damit die Rückkehr zum wahren Gott, wie er in Christo offenbar geworden, eben damit den Anfang alles Guten. So Jerem. 3, 14. Hos. 3, 5. und Apostelgesch. 15, 3. 11, 21. Luc. 1, 16. 22, 32. Matth. 13, 15. 2 Cor. 7, 11. Unter den Gnadenwirkungen des Geistes ist sie diejenige, in der sich die Berufung und Erlösung durch Christum auf der Seite des Menschen zunächst verwirklicht. Aber es geschieht durch Gott in den Menschen und er ist und wirket in ihnen allen als Geist. Daß Gott im Menschen sey und wirke, wußten und lehrten auch schon die Heiden. Est Deus in nobis, agitante calescimus illo, sagt Ovid, und divinae particulam aurae nannten sie die Seele des Menschen. Coelesti sumus omnes semine oriundi; omnibus idem ille pater est, heißt es bei Lucret. II. v. 990., und Seneca sagt im 41. seiner Briefe: in nobis Sanctus Spiritus est, qui docet nos, prout illum ricipimus. cf. Lact. Inst. div. VI. 8., wo er einiges anführt aus dem jetzt wieder aufgefundenen Werk des Cicero de republica. Die poetische Sentenz, Apostelgesch. 17, 28., wird gewöhnlich dem Aratus zugeschrieben. Alle alten Völker schreiben alles Große und Vortreffliche Gott und seinem heiligen Geiste zu und sind damit in Uebereinstimmung mit der Schrift. Nichts Edles, Schönes, lehren sie, könne geschehen ohne solchen afflatus divinus. Cic. de nat. deor. II. 66. Bei Homer und Pindar kommen dergleichen Aussprüche nicht selten vor; nur als ἔνθεοι haben nach Plato die Dichter ihre herrlichen Werke hervorgebracht; als Theopneust wird Orpheus betrachtet, einem Anhauch Gottes wird jeder Aufschwung der Seele zu Gott zugeschrieben und er selber θεοφορία genannt und von Plotin ἡ πρὸς τὰ ἄνω φορά. Darauf gründeten sich auch die alten Orakel ursprünglich, bevor sie ausarteten in Anstalten der Lüge

und des Betruges. Einer ſolchen höheren Einwirkung ſchreibt der Hebräer alles Große und Herrliche zu. Gott iſt ihm das Maaß aller Schönheit und Größe irdiſcher Dinge; in dieſem Sinne ſpricht er von Bergen, Cedern Gottes. Die den Geiſt Gottes und deſſen ewige Mittheilung und Wirkſamkeit bezeichnenden Ausdrücke ſind: צָלַח, מָלֵא, לָבַשׁ. Alle Menſchen werden den Geiſt Gottes alsdann vollkommen haben, wenn ſie alle vollkommen zu Gott gelangt ſind. Joel 2, 28. Jeſ. 44, 3. Alles, was nicht Geiſt iſt, wird überhaupt als das Fleiſchliche, Irdiſche, Ungöttliche betrachtet, als בָּשָׂר; die Aegypter ſind nur Menſchen, Fleiſch, nicht Götter, Jeſ. 31, 3. Der Geiſt Gottes iſt es, der dem Künſtler ſeine Geſchicklichkeit verleiht, 2 Moſ. 31, 3. 35, 31., der den Helden mit Vaterlandsliebe und Tapferkeit beſeelt; Richt. 3, 10. 6, 34. 1 Sam. 11, 6. 1 Chron. 12, 18., der den Regenten erfüllt mit Einſicht, Weisheit und allen Herrſchertugenden, Jeſ. 11, 1., den Propheten begeiſtert zu Weiſſagungen; 4 Moſ. 24, 2. 1 Sam. 10, 6. 10. 19, 20. Der Prophet beſonders wird beſchrieben als ein ſolcher, der ganz und gar aufgegangen iſt in dem göttlichen Geiſt אִישׁ הָרוּחַ. Hoſ. 9, 7. So iſt es auch im N. T. mit dem Worte *προφητεία* und *προφήτης*, wie 1 Tim. 4, 14. Jeder, lehret Samuel, 1 Sam. 10, 6., wenn der Geiſt Gottes über ihn kommt, wird ein anderer Menſch und von den irdiſchen Dingen abgezogen; daher ſelbſt ſolchen Dingen, welche die Kraft haben, welche vom Irdiſchen losreißen, die Macht göttlicher Begeiſterung zugeſchrieben wird, wie der Muſik, 2 Kön. 3, 15., dem Gebet, 1 Sam. 1, 12. Marc. 12, 36. Das *πνεῦμα ἅγιον* iſt in dieſen und andern Stellen, wie Apoſtelgeſch. 1, 16. 28, 25., nicht ein flacher pius sensus, vergl. Röm. 1, 1. 2. Tit. 1, 2., wo er von allem, was blos aus dem Menſchen iſt, ſcharf unterſchieden wird. — Solche Gnadenwirkung, den Menſchen bekehrend und beſſernd, bringt in ihm einen Zuſtand hervor, der von vermittelter Identität, von Paſſivität und Activität in gleicher Weiſe zeugt, auch in der Schrift mit

denselben Ausdrücken, wie jene wirkende Gnade, bezeichnet wird. Diese Zustände sind als verschiedene nur die wesentlichen Momente der Bekehrung selbst. a) Die Erleuchtung. Sie ist Erleuchtung durch den Geist der Gnade, aber eben so sehr Zustand des Menschen, seine Erleuchtung. Die Gnade der Erlösung wendet sich an den Geist und Verstand des Menschen, und er gelangt durch sie zur wahren, lebendigen Erkenntniß des Heils. Röm. 10, 14. Das Erleuchten ist ein Vertreiben der Finsterniß; der Gegensatz von φῶς, als Erkenntniß, ist σκότος als die Unwissenheit; φωτίζειν, belehren, unterrichten ist δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας. Und wie das Licht an sich ein Heiteres, Erfreuliches, die Finsterniß ein Unheimliches, Unseliges ist, so ist die göttliche Erleuchtung des Menschen Heil und Segen. Apostelgesch. 26, 18. Ephes. 3, 8. 9. Solche Erleuchtung (φωτισμός) hat an der Seite der menschlichen Zuständlichkeit immer schon einen moralischen Sinn, wie Ephes. 1, 13. 17. Col. 1, 12. 2 Cor. 11, 4—6. 1 Joh. 1, 7., und so geht sie durch sich b) über in die Heiligung. Die Ausdrücke ἁγιωσύνη, ἁγιασμός, wie auch ὁσιότης, ὅσιος, ἅγιος und ἁγιάζειν bedeuten zunächst Entfernung von allem Unreinen, nur Sinnlichen, alles Ausgesonderte, Vorzügliche. Die Israeliten, wie sie von den Heiden, als den Unreinen, abgesondert sind, wenn auch nur äußerlich, heißen קדושים, Sancti; so heißen auch im N. T. alle, welche zum christlichen Glauben sich bekennen, ἅγιοι, ἡγιασμένοι, die Christen insgemein. Die Heiligung ist als Bekehrung zunächst Abkehr von der Sünde, Reue und Leid darüber, Buße, dann aber auch Gerechtigkeit vor Gott, Leben in der Gemeinschaft Christi. 3 Mose 19, 2. 1 Petri 1, 4—16. Röm. 6, 22. 1 Thess. 3, 13. 5, 23. Hebr. 12, 14. Ephes. 4, 24. Luc. 1, 15. Erleuchtung und Heiligung endlich gehen in eins zusammen, erreichen ihr Ziel c) in der Wiedergeburt. Als diese vollendet sich die Bekehrung. Die Wiedergeburt (παλιγγενεσία, γεννᾶσθαι δεύτερον, ἄνωθεν, ἀναχαίνωσις, καινὴ κτίσις) wird

in der Schrift dargestellt als Neugeburt, als Eintritt in das geistliche, Christo geweihte Leben, als Geburt aus Gott, als Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott geschaffen, also als Rückkehr zur ursprünglichen Ebenbildlichkeit. Der alte Mensch ist abgelegt, wie ein Kleid, das Kleid der Gerechtigkeit angezogen, eine Sinnesänderung, Umwandelung, Erneuerung des Menschen, welche nicht auch verfehlt, sich in guten und edlen Werken zu erweisen. Joh. 3, 3. 1 Joh. 3, 9. 4, 7. Col. 3, 1. 9. Ephes. 4, 23. Röm. 6, 6. 12, 2. Gal. 6, 15. 1 Cor. 13. 2 Cor. 5, 15. 1 Petri 1, 3. Tit. 3, 5.

3. Die Kirchenlehre. a) Auf die Lehre von der Bekehrung und Wiedergeburt erstrecken die großen Gegensätze des Pelagianismus und Augustinismus zunächst ihre Folgen, und haben sich daher, weil sie Begriffsmomente selbst sind, zu allen Zeiten in der christlichen Kirche erneuert. So zur Zeit der Scholastiker im Mittelalter, wo sie mit den Mönchsorden zusammenhingen und diese in verschiedene Schulen theilten; ferner im sechzehnten Jahrhundert, wo sie als Jesuitismus und Jansenismus sich darstellten. Dem eigentlichen Geist des Papstthums entspricht nur der Pelagianismus und ihm hat noch die Trienter Synode nicht undeutlich gehuldigt. — b) Dagegen stellte sich vom Anfang an die protestantische Kirche an die Seite des Augustinus, theilte mit ihm das tiefere Bewußtseyn menschlicher Sündhaftigkeit, wie auch die Ueberzeugung, daß im Werk der Bekehrung und Besserung die Gnade Alles in Allem sey. Dieß hing damit zusammen, daß, nach dieser Lehre, im Sündenfall der Mensch alle geistlichen und sittlichen Kräfte verloren hatte. Die symbolischen Bücher sagen, der Mensch verhalte sich in dieser Beziehung wie ein Stein und Klotz, ja ärger, da Stein und Klotz nicht widerstreben könnten. In der That ist es ein großer Vorzug des Menschen vor dem Stein und Klotz, daß er der göttlichen Gnade widerstreben kann, wie auch, daß er Empfänglichkeit für die Einwirkung der Gnade besitzt, was dem

Stein und Klotz unmöglich ist. Wenn es so, wie die Bekenntnißschriften sagen, mit dem Menschen bestellt ist, so begreift man nicht, was er für die Gnade und was sie ihm seyn kann, und wie er überhaupt zu ihr ein Verhältniß haben kann. Schon Melanchthon hatte in den locis eine mildere Theorie dargelegt, und in seinem Sinne vertheidigte nachher Strigel auf dem Gespräch zu Weimar den Synergismus gegen Flacius im Jahre 1560. Was Strigel den modus agendi nannte, war nichts, als formale Thätigkeit, die er dem Menschen im Werk seiner Besserung vindicirte. Vergl. Planck, Gesch. des protest. Lehrb. IV. Bd. S. 592 ff. — c) Die evangelische Kirche hatte im sechzehnten Jahrhundert nach zwei Seiten hin Veranlassung, in dem Artikel von der Bekehrung des Menschen alles Gewicht auf das Wort der Schrift zu legen und nur die Gnadenwirkung als die wahre und ächte anzuerkennen, welche sich durch das Wort vermittelt, einmal der römischen Kirche gegenüber und den falschen Traditionen derselben, welche sich aus der Schrift nicht zu rechtfertigen vermochten, und sodann den Schwärmern und Fanatikern entgegen, welchen alle Gnadenwirkung zur Bekehrung nur die innere, unmittelbare war. Dieser Geist, auf den man sich berief, sey der Teufel selbst, sagt Luther in den Schmalc. Art. P. III. Art. 8. Catechism. maj. p. 497. Was so als ein Damm gegen einreißende Schwärmerei durch die Zeit geboten und nothwendig war, hat man nachher in unbedingter Allgemeinheit behauptet und sogar auf das durch sich wirksame Wort und dessen Buchstaben beschränkt. In solcher Beschränkung verknüpfte man entweder mit dem Wort auch ohne den durch dasselbe wirkenden Geist eine Art von magischer Wirkung, oder band alle Thätigkeit des Geistes zur Erleuchtung und Bekehrung lediglich an den wörtlichen Buchstaben. Daran fand dann später alle Buchstabentheologie und Gedankenlosigkeit ein bequemes Ruhebett. Denn wohl ist alles geschriebene Wort abhängig von dem Geiste und so selbst das geschriebene Wort Gottes von dem gött-

lichen Geiste, aber nicht umgekehrt der göttliche Geist an den Gebrauch der Schrift und Sacramente gebunden. Die göttliche Allmacht hat an dem geschriebenen Wort ihre Gränze nicht. Christliche Erleuchtung und eine Bekehrung, welche den christlichen Character nicht verleugnen will, wird sich allerdings stets aus der Schrift rechtfertigen müssen, wie von da die edelste, kräftige Nahrung ziehen, aber nicht auch vergessen, was sie dem durch das Wort wirksamen und an der Seele innerlich arbeitenden Geiste der Gnade schuldig ist. Die, welche unter dem Wort nur die Verkündigung in der Gemeinde verstehen, verlassen, indem sie sich für die protestantische Bestimmung erklären, den nur zu deutlich später hineingelegten Sinn derselben, der wesentlich auf die Schrift, auf das geschriebene, buchstäbliche Wort ging, wiewohl die ursprüngliche Bestimmung in den symbolischen Büchern noch keineswegs in dieser Beschränktheit, vielmehr die Meinung war, daß der Geist der Gnade nur mediante praedicatione Evangelii Bekehrung, Erleuchtung, Glauben wirke. Die Wahrheit ist also, daß nur die Bekehrung die ächte und christliche ist, welche auf dem Wege des heiligen Geistes von der erlösenden Kraft Jesu Christi ausgeht und im Sinne und Geiste der heiligen Schrift sich entwickelt und vollbringt. Sie ist um so gewisser und sicherer die wahrhaft christliche, als sie durch die Gnadenmittel des Wortes Gottes und der Sacramente sich vermittelt. —

3. Begriff des Dogma. Zu diesem Zweck ist von demjenigen, was Gott und was der Mensch im Werk der Bekehrung thut, auszugehen, aber auch der Punct nicht zu übersehen, an welchem die göttliche und die menschliche Thätigkeit in eins zusammenfällt. Daß also der Mensch sich zu Gott bekehre ohne Gott, ist an sich ein Widerspruch; denn daß er Gott und sein Verhältniß zu ihm anerkenne, ihn in Christo liebe und dessen Willen zu thun gern übernehme, ist der Begriff der Bekehrung selbst und ist dem Menschen möglich zu leisten allein durch Gott

selbst. Die Bekehrung ist Gottes Werk, Werk der Gnade. Dieses wird nur geleugnet in solchen Selbständigkeitslehren, welche, wie die Kantische, Alles in der Bekehrung auf die Seite des Menschen legt und es an der schwankenden Kette der menschlichen Willensautonomie befestigt. Dieselbe Bekehrung, welche durch Gott ist, geschieht aber auch durch den Menschen selbst; nicht ohne seinen Willen oder gar wider seinen Willen bekehrt Gott irgend Einen. Bis zu diesem Mechanismus, in Gott gesetzt, schreitet nur eine Lehre fort, welche menschliche Freiheit, wie sie durch Gott ist, nicht anerkennt, und die unbedingte Gnadenwahl nur so behauptet, daß sie nicht auch die bedingte sey. Sind beide genannte Einseitigkeiten der Lehre entfernt, so zeigt sich, wie es der Begriff erfordert, die Bekehrung als die einfache, ungetheilte Thätigkeit Gottes und des Menschen, und es ist als göttlich anerkannt, daß der Mensch bekehrt wird, und als menschlich, daß er sich bekehre und bekehren lasse. Diese concrete Identität vermittelt sich durch ihre einzelnen Momente, welche sind: die Erleuchtung, Heiligung und Wiedergeburt. Schon diese Ausdrücke deuten an, daß damit eben so sehr göttliche Gnadenacte, als menschliche Willensacte gemeint sind; sie bezeichnen auf dem Grunde der gegenseitigen Thätigkeit sich bildende menschliche Zuständlichkeiten. In ihnen erweiset Gott sich als die Wahrheit, als die Heiligkeit und als die absolute Geistigkeit, und das Resultat der Zusammenwirkung Gottes und des Menschen ist, daß dem Verstand und Willen des Menschen ein neues, geistiges Lebensprincip mitgetheilt, Glaube, Liebe, Hoffnung in der Seele erzeugt wird.

A. Die Erleuchtung.

a. Die Lehre der Schrift ist, daß Gott das Licht sey und in einem unzugänglichen Lichte wohne. Die Wahrheit dieser Vorstellung ist, daß Gott die Wahrheit selbst ist. Die Idee von Gott ist, daß er als absolutes Seyn, Wesen, Wollen, absolutes Denken ist. Das Denken aber in der Identität mit dem Seyn

oder Weſen iſt die Wahrheit. So iſt die abſolute Wahrheit auf das Weſen Gottes beſchloſſen. Allein der erkannt iſt, die Wahrheit zu ſeyn, iſt auch die Liebe und als ſolcher Offenbarung, Mittheilung an das ihm Andere; er iſt nicht nur in ſich, ſondern auch aus ſich; er wohnet nicht nur in einem unzugänglichen Lichte, ſondern theilet auch, ſich mittheilend und offenbarend, das Licht mit, das er ſelber iſt, und dieſe Offenbarung des Lichts iſt der Sohn im Unterſchiede vom Vater. Heißt es alſo: Niemand erkennet den Vater, als der Sohn, ſo heißt es auch: und wem er es will offenbaren. Der Gedanke von Gott, als dem unzugänglichen Lichte, iſt nicht einſeitig zu fixiren; er ſagt nur: das Licht, welches Gott iſt, iſt durch nichts anderes, als durch ſich ſelbſt zugänglich; nicht mehr unzugänglich iſt das Licht, in welchem Gott wohnet; in ſeinem Sohn, dem Menſchen Jeſus Chriſtus, iſt er der Welt offenbar geworden. Er nennt ſich daher gleicherweiſe, wie der Vater, nicht nur das Licht, ſondern auch die Wahrheit, nicht etwa nur einen Lehrer der Wahrheit. Endlich, gleichwie der Vater das Licht heißt und ohne den Sohn und Geiſt das auf ſich beſchloſſene Licht wäre, zu welchem Niemand kommen kann, aber auch der Sohn das Licht heißt, welches in die Finſterniß kam, ohne von ihr begriffen zu werden, ſo wird auch der Geiſt das Licht genannt, das da ſcheinet an einem dunklen Ort, in dem durch Unwiſſenheit verfinſterten Geiſt und Herzen. Der vom Vater und Sohn ausgehende Geiſt iſt das beſtändige Leuchten und dieß Leuchten das Erleuchten der Welt, indem er die Finſterniß in ihr verſcheucht und ihr das Erlöſungswerk Chriſti aneignet.

b. Das Erleuchten, als göttliche Gnadenwirkung, wie das Erleuchtetwerden, als menſchlicher Zuſtand, ſetzet Finſterniß voraus, und dieß iſt die mit dem natürlichen Verderben geſetzte Unwiſſenheit des menſchlichen Geiſtes von Natur. Als dieſer natürliche Menſch der ſeeliſche nur, vernimmt er nicht den Geiſt Gottes, hat keine Vernunft für denſelben, ſondern nur für das

Natürliche, Irdische, Sinnliche. Nicht mit dieser fleischlichen Vernunft, sondern nur aus ihr kann der Mensch sich bekehren und dem Licht zuwenden. Die Sinnenwelt ohne das Licht der Religion, wie das Selbstbewußtseyn ohne das Gottesbewußtseyn ist das Dunkle. Der menschliche, sich selbst und der Natur, von welcher er hergekommen, überlassene Verstand vermag nur das Endliche, Sinnliche, nicht das Unendliche, Uebersinnliche zu erkennen, nur das relativ Wahre, nicht das An-und-für-sich-Wahre, nicht die Wahrheit der Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit — wie das zum Vortheil der Wahrheit das große Resultat auch der Kantischen Philosophie gewesen ist, in welcher nur dieser Verstand fälschlich Vernunft genannt ist. Der menschliche Verstand oder die fleischliche Vernunft, auf die genannte Sphäre des Welt- und Selbstbewußtseyns sich beschränkend, so daß er das Gottesbewußtseyn von sich fern hält und das Verhältniß zu Gott, in welchem er an sich ist, als nicht auch für ihn seyend betrachtet, geht in dieser Weise nicht über sich selbst und sein Verhältniß zu sich hinaus. Allein der Mensch, wie sehr er sich in sich verfestige, und sich nach der höhern Seite hin in sich abschließe, ist doch der durch Gott berufene und bestimmt, sein Heil in Christo zu finden; er kann daher nie ganz umhin, in dem Werden für sich auch zu werden für Gott, und dieses zweite und höhere Verhältniß eben sowohl als jenes erste und niedere anzuerkennen. Es kann bei dem einfachen Mangel nicht bleiben. Die geistige Finsterniß, die er schon nach der Weltseite hin zu verscheuchen sucht, wird ihm unheimlich und gespenstisch, sobald die Eitelkeit und Endlichkeit alles seines weltlichen Treibens ihm zum Bewußtseyn kommt; denn darin hat er die unmittelbare Erinnerung an die Unendlichkeit. Das Bewußtseyn des Mangels hebt diesen über sich selbst hinaus zum Bedürfniß, und in diesem ist auch schon dessen Befriedigung indicirt. Dieß zeigt sich vornehmlich darin, daß er unter den ihm dunklen und unverständlichen Ideen auch die Idee Gottes, die Idee der absoluten Wahrheit hat. Dieser Gedanke

ist durch das göttliche Wesen selbst in ihm und so selber der göttlich wahre Gedanke. In dem Mangel war der Mensch noch der Verfinsterte; aber nicht mehr so in dem Bewußtseyn des Mangels, welches das Bedürfniß ist. Diese Regungen des göttlichen Lichts in seiner Brust zu unterdrücken oder zu ertödten, gelingt ihm nicht mehr; er ist davon angestrahlt, sein Pfad ist davon beleuchtet, noch ehe er selbst es weiß; dieß giebt sich unmittelbar in seinem Gewissen kund. Aber eben so sehr auch das Bewußtseyn, daß er selbst sich aus dieser Finsterniß zu befreien nicht vermag, eine höhere Hülfe nur ihn zum Licht der Wahrheit führen kann.

c. Das Licht der göttlichen Wahrheit geht nicht mit einem Male oder plötzlich mit blendender Helle in der Seele des Menschen auf. Selbst, wo es so ist oder scheint, ist doch Vieles vorhergegangen, worin die Gnade schon vorbereitend gewirkt hatte. Die Gnadenwirkung der Erleuchtung ist kein Raptus, sondern eine Begeisterung, die wohl in einem Moment des innern Lebens ihre höchste Stufe erreicht, aber sich anschließend an die ganze Lebensentwickelung sich über verschiedene Stufen bewegt, die durch sie selbst gesetzt sind. Die erleuchtende Gnade vermittelt sich, und diese Vermittelung nicht anzuerkennen und die gewonnene Erkenntniß als unmittelbare Eingebung anzusehen, ist der Character der Schwärmerei. Die göttliche Wahrheit beginnt im Menschen ihren Lebenslauf im Gefühl; es ist die unmittelbare Einheit des Inhalts und der Form. Das Gefühl als Receptivität ist die erste Erscheinungsweise, die noch in sich verschlossene Knospe der Religion. Wegen des darin enthaltenen substantiellen Inhalts ist die Berechtigung des Gefühls und Herzens anzuerkennen, um so mehr, da der Inhalt der Religion in dieser Form durch die Reflexionen und Raisonnements des Verstandes noch nicht verkehrt und verfälscht worden ist. Doch obwohl Grundlage aller weiteren Entwickelung ist das Gefühl der Religion noch die dürftigste und unvollkommenste Weise ihrer Existenz. In dieser Form ist die göttliche Wahrheit noch ver-

borgen und auch dem Menschen selbst die verborgene. Es ist ihm so; es schwant ihm so; dieß träumerische Wesen ist der Anfang der Religion im Gemüth und Gefühl. Sie ist in dieser Weise mehr in der Form des Seyns, als des Denkens. Das Leuchten des göttlichen Geistes ist nur ein Aufblitzen in der Nacht des Gefühls, und es erscheint da manches als ein Licht, was nur ein Irrlicht war. Wie sehr die Religion Angelegenheit des Herzens, so ist sie doch auch Angelegenheit des Verstandes; denn alle Wahrheit bezieht sich auf's Denken. Das Denken aber ist nicht Function des Sinnes und Gefühls, sondern des Verstandes, und mittelst der Freiheit des Willens Function der Spontaneität des Verstandes. Auf diesem Standpuncte erst geht die Scheidung der Wahrheit vom Irrthum, die Auseinandersetzung der Wahrheit mit der Lüge und Unwahrheit vor sich, welche beide noch im Gefühl unmittelbar vereinigt sind. Nur wenn man die Religion im Gefühl abschließen will, kann man mit Schleiermacher sagen: wahr oder falsch seyen ungehörige Prädicate in Bezug auf die Religion. Das verstandesmäßige Denken und Reflectiren im Glauben ist unstreitig ein höherer Standpunct, ein Fortschritt, worin es das im Gefühl Gegebene von seinen unlautern Beimischungen, Phantasien und Ahnungen befreit. Es ist der Religion selbst im höchsten Grad würdig, ihr eigener Trieb und ihre That, sie, die gefühlte, auch in den Gedanken zu erheben, Rechenschaft über sich selbst zu geben und von den unaussprechlichen und unerleuchteten Gefühlen zur Klarheit, Sprache und Mittheilung überzugehen. Dieß Alles bringt sie schon als Wahrheitsgefühl mit sich. Noch auf Sinn und Gemüth beschlossen ist die göttliche Wahrheit die dumpfe, unverstandene und kann da eben sowohl auch noch Lüge und Heuchelei sey. Es ist in der embryonischen Unmittelbarkeit kein Verbleiben, da sich noch nichts darin vermittelt und zur Wahrheit werden kann. Damit sie auch für den Menschen Wahrheit sey, muß sie dazu werden und nimmt zu diesem Zweck

ungetheilt ſeinen Sinn und Verſtand in Anſpruch, wie ſie ſchon an ihr ſelbſt Sinn und Verſtand hat. Allein das verſtandesmäßige Denken iſt weſentlich endliches Denken, und es muß allerdings die unendliche Wahrheit auch durch dieſes hindurchſchreiten. Bezieht und beſchränkt ſich hingegen der Verſtand allein auf ſich, ſo tritt er allerdings mit ſeinem endlichen Denken in Misverhältniß zu dem unendlichen des Glaubens, und ſtatt um Erleuchtung zu bitten, begnügt er ſich mit der Aufklärung und Denkgläubigkeit, welche zu denken glaubt und zu glauben denkt; es iſt aber mit beiden nichts. Befaßt ſich der abſtracte Verſtand mit der Religion, ſo iſt ſein Geſchäft nur, die abſolute Wahrheit in abſtracte Gedanken, in lauter Endlichkeiten zu verwandeln, ihren unendlichen Inhalt mittelſt der Widerſprüche, welche ſie ſelbſt in ſich zuläßt, aufzulöſen, ſich, was das Poſitive betrifft, mit der Möglichkeit zu begnügen, das Erkennen aber von ihr als der höchſten geiſtigen Wirklichkeit für ein tranſcendentes zu erklären und dafür nun um ſo mehr entweder ſich zum Gefühl, als allein genügend, zu den ſogenannten Ausſagen und Thatſachen des Bewußtſeyns zurückzuwenden, oder alles Gewicht auf das Practiſche zu legen; denn alle Irrwege bringen zu ihrer Vertheidigung leicht auch den Verſtand auf ihre Seite. Sein Denken iſt es, welches im Rationalismus und Supernaturalismus ſich ausgebreitet hat, welches ſich beſchließt auf Wahrnehmung und Erfahrung, innere oder äußere, oder beſteht auf Wundern und Weiſſagungen, die, ſofern ſie erfahren und Nachrichten ſind aus Berichten der Schrift, die Form der endlichen Wahrheit nicht verleugnen. Die Erleuchtung iſt weſentlich Erhebung über dieſe nur endliche, relative Wahrheit, Erhebung zur Vernunft, als der Unendlichkeit des Verſtandes. Die Vernunft iſt das wahre Organ der Religion, die Fähigkeit, Gott in den Offenbarungen ſeines Geiſtes zu vernehmen und zu verehren. Die göttliche Erleuchtung hat weſentlich den Zweck, zu bewirken, daß das unendlich Vernünftige des chriſtlichen Glaubens im Ge-

fühl und Verstande hervorkomme, und da erst kann dann auch dem Inhalt nach von wahren und heiligen Gefühlen die Rede seyn. Die Erleuchtung als subjectiver Zustand ist selbst nichts anderes, als dieses wahre und heilige Gefühl. Es hat die Ergebnisse der erleuchteten Vernunft zu seinem Inhalt und ist in seiner Form der Zusammenschluß desselben mit dem Subject. Der erleuchtete Geist ist der göttlichen Wahrheit und in ihr der Gottheit selbst theilhaftig, diese Theilhaftigkeit aber eben so sehr Werk der Gnade, als der menschlichen Theilnahme und Thätigkeit. Die absolute Wahrheit, auf der alle Religion beruht, wird von dem Menschen so wenig gemacht, als er die Natur oder sich selbst hervorbringt. Aber wie er nicht activer Urheber ist, so ist er auch nicht ihr passiver Empfänger, so daß sie als ein Fertiges ihm nur dargereicht würde; denn sie ist ein Erkennen und Wissen, welches die Thätigkeit des Denkens in Anspruch nimmt. In der Erleuchtung kann das Thun des Geistes, welcher Gott, und das Thun des Geistes, welcher Mensch ist, nicht mehr unterschieden werden. Daß das, was ihm in dem Geiste, den Gott von seinem Geiste nahm, anerschaffen worden und seine Wesenheit ist, seine Thätigkeit werde, darauf ist es mit aller Erleuchtung zum wahren Glauben abgesehen. Er hat das an-und-für-sich-Wahre und die Bestimmung, zum Licht der ewigen Wahrheit zu gelangen, und nur wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe. Die ewige Wahrheit ist an und für sich nicht für das Unwahre, das Licht nicht für die Finsterniß: diese hat es vielmehr nicht begriffen und kann es nicht begreifen; sondern dies ewige Licht, welches der göttliche Geist, ist auch in der Finsterniß nur für sich; es wendet sich daher auch als erleuchtend an das, was auch in der Finsterniß nicht lichtlos ist, wie auch die Schrift das, womit der Mensch das Licht vernimmt oder sich aneignet, die Vernunft, als das Licht bezeichnet. Wenn aber das Licht, das in dir ist, dunkel ist, wie groß wird dann die Finsterniß seyn! Die hellere Anfachung, Stei-

gerung dieſes Lichts, die höhere Thätigkeit, welche, was des Menſchen Weſen und Beſtimmung iſt, ihm zum klaren Bewußtſeyn bringt, iſt, was die Schrift die Erleuchtung nennt, und ſie ſchließt zu dieſem Zweck Vermittelung mancherlei Art nicht aus. Die Myſtik hat an jenem innern Licht oder Wort Alles; aber weil ſie das Dunkle zum weſentlichen Mitbeſtandtheil des Lichts macht, und das Halbdunkel ihr Element iſt, ſo zieht ſie willkührlich der Gnade einen engen Kreis, über den ſie nicht hinausgehe. Der Zuſtand der Erleuchtung iſt nicht ein ſchwärmeriſches Verzückt- und Verſunkenſeyn in Gott, ſondern die eben ſo innige als klare Begeiſterung durch den Geiſt. Für Gott, wie er die ewige Wahrheit iſt, geworden und lebend iſt der Menſch der irdiſchen Welt und Natur nicht vergangen oder entnommen, ſein endliches Denken in dem unendlichen nicht untergegangen, ſondern nur aufgehoben und aufbewahrt. Wie in ihm oder ſubjectiv ſich vermittelnd durch Gefühl und Verſtand, durch die Führungen und Erfahrungen ſeines Lebens, ſo vermittelt die Gnade der Erleuchtung ſich auch objectiv durch die göttliche Inſtitution, die öffentliche Religion, chriſtliche Erziehung und Unterweiſung, chriſtliches Gemeindeleben u. ſ. f. Es iſt das darin hervorſtrahlende Gnadenlicht, woran ſich der Funken des Lichts in einem Jeden zur hellen Flamme anfachen und zum lebendigen Glauben entzünden kann. Es wird daher auch der chriſtliche Glaube die Wahrheit und das Licht genannt, welches die Welt erleuchtet, ebenſo die Lehre des Glaubens. In allen dieſen Formen wirket der eine Geiſt Chriſti als das Licht und erleuchtend zur Bekehrung der Welt. Eine ſolche Vermittelung iſt auch die Wiſſenſchaft, als das Wiſſen im Glauben. Es iſt das den Glauben ſtiftende und erleuchtende göttliche Licht, welches ſich fortſetzt und entwickelt zum Wiſſen. Dem Inhalt nach nicht ein anderes Licht, als das Glaubenslicht, iſt das Wiſſen nur der Form nach vom Glauben verſchieden; dieſe Form iſt in der Wiſſenſchaft nicht, wie im Glauben, die Vorſtellung, ſondern der Be-

griff, sie selbst also als Wissen das begreifende Wissen, in der Einheit mit seinem Inhalt der sich begreifende Glaube. Nur sofern der Glaube das Leben im Glauben mit in sich schließt, steht er höher als die Wissenschaft, welche sich mit der theoretischen Idee zu begnügen hat. Zum Begriff der Idee aber bedarf sie eben sowohl, als der Glaube, der höheren Erleuchtung; das göttliche Licht ist dasselbe im Glauben und Wissen. —

B. Die Heiligung.

a. Ob und wie der Mensch in den Stand der Heiligung gelange, hängt von dem Gedanken ab, den er sich von Gott und der Heiligkeit Gottes macht. Die Nothwendigkeit, Gott als den heiligen zu denken, hat im Wesen Gottes selbst ihren ewigen Grund, wie dieser Gedanke auch die Grundlage aller Religion und ihr so wesentlich ist, daß sie dieß nur ist in der Ueberzeugung, das Heilige sey mehr, als nur dieser Gedanke, und Heiligkeit die Wesenheit Gottes selbst. Jede Religion, sie sey, welche sie wolle, hat den Gedanken an die göttliche Heiligkeit, sey es auch nur in der Ahnung und Phantasie, oder auch noch in der Vermischung der Heiligkeit mit Elementen der Sinnlichkeit, wie in allem Heidenthum. Die indischen Völker prägen ihren Gedanken von göttlicher Heiligkeit als das äußerlich Reine in ihren Sitten und Gebräuchen aus; doch sind die Mythen derselben nicht frei von aller Unreinheit und Unwürdigkeit. Die griechischen und römischen Götter sind nicht ohne Sinnlichkeit und Unkeuschheit. Aus der Sphäre der Sinnlichkeit kehrt der Gedanke der göttlichen Heiligkeit in sich, in den reinen Aether des Gedankens zurück im Mosaismus, und die Reinheit der göttlichen Heiligkeit ist nun wenigstens die ihres Gedankens. Hiemit ist ein großer Fortschritt in der Erkenntniß Gottes gemacht und die Religion, als diese mosaische, die offenbare gegen das gesammte Heidenthum. Gottes Heiligkeit ist erkannt vom Standpunct des Gesetzes aus und hat hiemit eine lebendige Beziehung auf die Sittlichkeit. Gott ist der Heilige um des Gesetzes willen, als

der Geſetzgeber und Richter aller menſchlichen Handlungen. Das Geſetz iſt aber noch zugleich die Trennung des Menſchen von Gott; auf jede Uebertretung folgt göttliche Strafe und Züchtigung, und keiner iſt, der es vollkommen gehalten. Es iſt beſonders die Gerechtigkeit in der Heiligkeit, die auf dem Wege zur Erkenntniß kommt; aber es mangelt noch die practiſche Anerkenntniß der göttlichen Liebe und Güte in der Heiligkeit, wie ſie nicht allein Sünden ſtraft, ſondern auch vergiebt. Im Chriſtenthum erſt iſt die Heiligkeit als Gottes Weſenheit ſelbſt, Gott an und für ſich als der Heilige erkannt; denn er iſt der Geiſt und wie die Wahrheit ſo auch die Heiligkeit ſelbſt. In Chriſti Perſon erſcheint das Geſetz als aufgehoben, d. h. als erfüllt, und er ſelbſt ſomit als die Einheit des Geſetzes und der Erfüllung deſſelben, nicht als der Sündenloſe nur, ſondern als der Heilige. Das Chriſtenthum iſt, wie die wahrſte, ſo auch die heiligſte aller Religionen, ſo daß alles Wahre und Heilige in allen andern Religionen nichts anderes, als das Chriſtliche iſt. Der vom Vater und Sohn ausgehende Geiſt iſt der heilige und in ſeiner Gnadenwirkung an der Welt der heiligende, göttliche, chriſtliche Heiligkeit in der Seele der Menſchen ſtiftende und verbreitende.

b. In dem Unterſchiede des göttlichen und menſchlichen Weſens iſt dieſes zunächſt gedacht, wie es von der Natur und nicht vom Geiſte herkommt. So iſt der Menſch der natürliche, irdiſche, fleiſchliche. Auch in das Bewußtſeyn geht dieß Naturſeyn über; ſo iſt er, wie er nicht ſeyn ſoll. Beides zuſammengenommen iſt das natürliche Verderben, in welches ein Jeder verwickelt iſt. Von der Natur aus iſt überhaupt nichts heilig; das Heilige kann allein Prädicat des Geiſtes, des Willens ſeyn. Indem ein Jeder in das natürliche Verderben eingewilligt hat, iſt er der Sündhafte. Auf dieſer Beſchaffenheit des Menſchen ſowohl von Natur, als in ſeinem eigenen Willen beruhet die Nothwendigkeit, ihn als den von Natur Nichtheiligen und von

seinem Bewußtseyn aus Unheiligen zu betrachten. Aber obwohl von Natur nicht gut, ist er doch gut von seinem Schöpfer aus, und darauf beruhet die Unschuld und Heiligkeit des kindlichen Lebens in seiner frühesten Periode und die Möglichkeit, aus dem Stande der Sündhaftigkeit und Schuld in den der Entsündigung und Heiligung überzugehen. Das Heilige, wie es das noch Unschuldige, wird in der Schrift vorgestellt als das Reine, das Unheilige als das Unreine, so wie die Schuld in der Unschuld, das Unheilige in dem an sich Heiligen als dasjenige, womit die Unschuld und Heiligkeit befleckt und verunreinigt ist, kurz die Sündhaftigkeit als Unreinigkeit, als Schmutz, als ein dunkler Flecken in der geistigen, an sich guten und heiligen Natur des Menschen. Hierin ist denn zugleich die Möglichkeit der Entschuldigung und Entsündigung, der Reinigung und Heiligung enthalten, und daran knüpft der an, der als der Erlöser und Befreier aller Menschen gekommen ist. Durch die von Christo auf dem Wege des Geistes ausgehende erlösende Macht können alle, wenn sie nur wollen, Vergebung der Sünden erlangen und die Kraft zu allem Guten. Dieß Herausgehen des Menschen aus seiner Nichtheiligkeit und Unheiligkeit, das Gelangen zur Heiligung ist einerseits bedingt und vermittelt durch den einigen Mittler Jesus Christus, andererseits durch die göttliche Berufung und Befähigung zur Umkehr auf und von dem Wege des Verderbens mit seinem eigenen Willen. Dieß zeigt sich unmittelbar darin, daß er, wie groß auch in und mit dem Fall der Verlust an Vernunft und Freiheit war, doch nicht Verstand und Willen eingebüßt hat, mithin das persönliche Wesen geblieben ist und somit in der Möglichkeit, aus der Schuld zur Unschuld zurückzukehren. Ohne das vernünftige und freie Wesen zu seyn, giebt es für ihn auch keine Sünde und Schuld; sie sind dieß nur, sofern er sie als den Widerspruch gegen seine Bestimmung in seinen Willen aufgenommen hat. Der substantielle Keim des Vernünftigen und Freien, d. i. des Göttlichen,

hat ſich auch mitten im Verderben erhalten und behauptet, und ihn zu entwickeln und zu befreien iſt weſentlich das Geſchäft der heiligenden Gnade des Geiſtes.

c. Was nun die Heiligung der Seele ſey, kann nur im engſten Zuſammenhange mit demjenigen, was die Erleuchtung iſt, begriffen werden. Dieſe geht nicht nur den Menſchen als Intelligenz an und iſt nicht ein theoretiſches Verhalten nur, ſondern auch ein practiſches. In und mit ſich bringt der Geiſt nicht nur das Licht, ſondern auch den Impuls zu allem Guten. Die Erleuchtung iſt zunächſt Erzeugung eines Glaubens, der nicht ohne Einfluß auf die Willensthätigkeit, ja in welchem der Keim aller guten Werke eingeſchloſſen iſt. Der Glaube aber hat zum Inhalt das heilige Leben und unendliche Verdienſt Chriſti und iſt weſentlich Verſetzung, Hineinbildung in den lebendigen Zuſammenhang damit. Iſt dieſe Verknüpfung der Seele mit ihrem Erlöſer wahrhaft, reell, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß daraus gute, heilige Werke hervorgehen und der Menſch in ſeinen Geſinnungen und Handlungen der geheiligte ſey. Die Heiligung, wie die Erleuchtung, eben ſo ſehr göttliche Gnadenwirkung, als des Menſchen eigene That, iſt wohl ein die conſtante Geſinnung und Willensrichtung auf das Gute wirkender Act, aber nicht auf einen Moment beſchloſſen, ſondern ein den Willen in allen ſeinen Actionen berührender Lebensproceß, zunächſt gerichtet gegen das Böſe, welches er vorfindet, aber auch die Kraft und Liebe zu allem Guten in ſich enthaltend. Beides iſt wohl theoretiſch, aber nicht practiſch zu ſondern und aus einander zu halten. Das erſte der guten Werke ſelbſt iſt die Bemerkung und Anerkennung der Sünde, ſowohl der allgemeinen, als der beſondern, die Trauer, der Schmerz darüber, die Reue, worin ſich allmählig das Herz loslöſet von dem bisherigen Leben in der Sünde und ſich dem Leben in Chriſto zuwendet. Solche Buße iſt die erſte und unumgängliche Frucht des Glaubens und ein weſentlicher, wenngleich noch negativer

Bestandtheil der Heiligung. Bevor es zu dem Leben unter der Gnade und dem Evangelium kommen kann, muß die Seele sich finden unter der Sünde und dem Gesetz; daß sie aber da sich wirklich findet, ist nicht allein ihr Thun, sondern zugleich Wirkung der an ihr thätigen Gnade; denn dieß Finden ist nichts anderes, als das Bewußtseyn aller damit verbundenen Trennung von Gott. Nicht weniger schließt sodann die in der Buße beginnende Heiligung im weiteren Fortschritt den Entschluß zum thatkräftigen Widerstande und den Abscheu gegen die Fortsetzung der Sünde ein. Zur wirklichen Bekehrung kommt es erst auf diesem Standpuncte eines geheiligten Lebens. Denn Reue und Buße, auch Verabscheuung der Sünde kann vielleicht noch so nur in Gedanken und Empfindungen vor sich gehen, daß sie nicht auch in den Entschluß und die That übergeht. Ist aber in dieser Weise die Bekehrung erfolgt, dann kann die Heiligung, fortschreitend bis zur Erzeugung aller guten und heiligen Werke, sich in der Seele entwickeln. Die Bekehrung ist die negative Heiligung, die Heiligung die positive Bekehrung. Nur daß auch so sich derselbe Proceß der Heiligung anders gestaltet, als im Anfang der Bekehrung aus dem Leben in der Sünde zu dem Leben in Christo. Denn obzwar das Böse auch der geheiligten Seele nicht fern und fremd bleibt, so hat sie doch ein anderes, innigeres Verhältniß zu Christo, als da sie überhaupt erst durch die Bekehrung für ihn gewonnen ward. Die Sünde ist dort momentanes Erlöschen des Glaubenslichts, hier erst der totale Aufgang desselben. Auch die Reue und Buße hat dort eine andere Bedeutung, als hier. Die Sünden derer, die in Christo sind, bedürfen zwar nicht weniger der Reue und Buße, aber diese nimmt da nicht sowohl die Gestalt des Schmerzes, der immer ein überwiegend sinnliches Gefühl ist, als der geistigeren Misbilligung, die Gestalt der Besinnung und Erinnerung, der Beschämung und Demüthigung an, durch welche selbst schon die Rückkehr von der Sünde zu dem Erlöser nur beschleuniget, und

der Glaube, von seiner Umwölkung befreit, wiederhergestellt wird, da sie hingegen für die überhaupt erst Bekehrten auch bestimmend wirkt zu einer ganz neuen Lebensrichtung. Indem diese ganze Bewegung in der Heiligung von der Reue und Buße bis zur Liebe alles Guten die eben so freie und selbständige, als durch die Gnade angeregte und geleitete ist, so ist sie die *christliche* Heiligung — eine Lehre und Wahrheit, mit der verglichen die Lehre von einer Bekehrung und Besserung aus eigenen Mitteln, von einer Selbstvervollkommnung und Selbstversittlichung, von der man seit der Kantischen Philosophie viel gesprochen, nur eine Meinung und Einseitigkeit ist. Der Antheil, der da noch der Gnade des heiligen Geistes zugeschrieben wird an der Bekehrung und Heiligung, ist ein ganz äußerlicher und unzureichender; daher auch ein solcher Umschwung in der Gesinnung, wie es nach der Lehre des Christenthums die Wiedergeburt ist, von Kant mit Recht auf diesem Standpuncte für unbegreiflich erklärt wird (Rel. innerh. der Gr. der bl. Vernunft).

C. *Die Wiedergeburt.*

a. Es ist allerdings eine große Mannigfaltigkeit und Willkührlichkeit in der Unterscheidung, Stellung und Beziehung der genannten Gnadenwirkungen auf einander bei den Dogmatikern alter und neuer Zeit hergebracht. Die von der Schrift her überlieferten Ausdrücke dafür werden von Einigen in den verschiedensten Bedeutungen genommen, von Andern dagegen oft nur als verschiedene Bezeichnungen des einen und selben Gedankens genommen. Nicht geringer ist in der Dogmatik die Verschiedenheit der Subsumtion der einen Gnadenwirkung unter die andere und die systematische Gliederung des Begriffs, wie überhaupt in der bisherigen Dogmatik die Gliederung und systematische Construction wissenschaftlicher Weise eher Confusion zu nennen ist. Strauß hat die verschiedenen Gnadenwirkungen gar sehr durch einander geworfen und sich seine Kritik dadurch sehr erleichtert. Auch Schleiermacher erklärt die Ordnung für völlig

gleichgültig und zieht das vor, was „bequemer" ist. Es kann aber wohl die Beziehung dieser verschiedenen Zustände eine gegenseitige seyn, ohne daß die begriffsmäßige Ordnung derselben darunter zu leiden hätte; ja auch gleichzeitige, in sich von einander unzertrennliche können sie seyn, ohne daß doch das eine nur ist, was das andere. Unter Bekehrung wird man immer den Anfang eines neuen Lebens und den Untergang eines alten verstehen müssen. Ein bestimmtes Stadium des geistigen Lebens ist abgelaufen und ein neues hat angefangen. Der Anfang aber an und für sich ist zweideutig, wenn er nur dieses bliebe und nicht auch Fortgang wäre; daher man die Besserung, als fortschreitende, sich entwickelnde Bekehrung schon in den Ausdrücken stets damit zu verknüpfen pflegt. Worin die Bekehrung sich vollendet und worauf sie als Losreißung von der Sünde und Hinwendung zu Christo abzweckt, ist die Wiedergeburt, diese totale Umgestaltung des geistigen und sittlichen Lebens, die auch einen festen Character in sich darstellt. Sie ist eine in sich zusammenhängende Lebensgestaltung, in der auch die Sünden eine andere Bedeutung haben, als in dem Unwiedergeborenen. Erleuchtung und Heiligung können auch noch einzelne Acte und Zustände seyn, indem durch sie vielleicht nur einzelne Lebensmomente beleuchtet und geheiliget worden, ohne daß sie einen festen Boden gewonnen hätten in dem Gemüth des Menschen; aber die Wiedergeburt stiftet als zweite, geistige Geburt ein Leben, wie die erste, physische, somit eine Continuität, die, wie dieses nur im leiblichen, so nur im geistigen Tode endigen kann. Es ist somit die Wiedergeburt als das Ziel und die Vollendung der Bekehrung zu betrachten. So ist sie einerseits ein von der Erleuchtung und Heiligung wesentlich Verschiedenes, andererseits und formell die Einheit beider.

b. Dieß schließt jedoch nicht aus, daß auch die Wiedergeburt sich vermittle. Schon das Bild und die Vorstellung, worauf der Ausdruck deutet, zeigt, daß sie, wie das physische

Leben, ein Werden ist, das im Verborgenen beginnt und sich nach und nach zur Stufe des Daseyns entwickelt. Die Wiedergeburt setzt die Erleuchtung und Heiligung voraus und nimmt sie in sich auf, gleichsam als den geistig-sittlichen Nahrungsstoff des neugewonnenen Lebens, wie darauf auch die Sacramente, als Gnadenmittel der Kirche, sich beziehen. Die Taufe versetzt zuerst überhaupt in das Reich des Lichts und ist so die noch unbewußte, ganz passive Anstrahlung von Seiten der Gnade, indem die Getauften im Unterschiede von den Nichtgetauften in die Ordnungen des christlichen Lebens und in die Gemeinschaft der schon Erleuchteten aufgenommen werden. Das Bad der Wiedergeburt ist sie, sofern jene in dieser, der Möglichkeit nach, beginnt, nicht, sofern sie die Wiedergeburt selbst oder diese darin vollständig wäre. Die Wirklichkeit der Wiedergeburt ist eben so sehr bedingt durch die Heiligung, welche im Abendmahl die Seele mit Christo vereinigt. Durch beides erst *wird* die Wiedergeburt Erneuerung, Wiederauffrischung des göttlichen Ebenbildes, welches in Christo erschienen ist, und Gestaltung der Seele in dasselbige Bild. Dieß neue Leben Christi in der Seele, welches das Leben der Seele in Christo ist, kann sich nun auch, den Gesetzen der organischen Natur analog, anfangs nur schwach verkündigen, bis es durch Uebung und Fortschritt in der Erleuchtung und Heiligung immer mehr Festigkeit und Sicherheit gewinnt. Da so die Wiedergeburt, wie alles Leben, ein Continuum ist, so ist von seinem ersten Moment an bis zur vollständigsten Entwickelung hin ein Augenblick, wo sie im Bewußtseyn anfängt, schlechterdings nicht zu bestimmen, wie darauf in manchen geistlichen Lebensbeschreibungen und frommen Büchlein oft, besonders als Wirkung eines Bibelspruchs, aller Werth gelegt ist, ohne daß dabei, was die vorbereitende Gnade dazu gewirkt hat, in Anschlag gebracht wird; es wird auch wohl die Zumuthung gemacht, daß jeder so das Datum seiner Wiedergeburt im Bewußtseyn bestimmt nachweisen müsse. Dieß Re-

sultat hängt vielmehr mit der ganzen geistlichen und sittlichen Lebensentwickelung eines Jeden zusammen und gestaltet sich überall mehr oder weniger individuell. Solche Versuche stehen denen der Unterscheidung davon gleich, was in der Wiedergeburt das Göttliche der Gnadenthätigkeit und was das Menschliche der eigenen Willensthätigkeit sey. Solche Grenzbestimmungen sind gerade da am meisten aufgehoben, wo es zur Wiedergeburt in ihrer Wahrheit und Reinheit kommt. Der Christ als solcher und je mehr er dieses ist, kann am wenigsten darauf kommen, Alles dabei allein sich selbst oder der Gnade allein zuzuschreiben. Auch mitten in allen Gnadenwirkungen, welche die Wiedergeburt vorbereiten und bewirken, ist nicht nur der durch die Gnade selbst gesetzten Freiheit Raum gelassen, sondern auch der den Gnadenruf begleitende auditus und assensus von Gott als menschliche Mitwirkung zugelassen, sofern sich darin mehr oder weniger Willensthätigkeit, wenigstens als Empfänglichkeit, ausdrückt. Und je mehr diese sich aus ihren ersten Regungen erhebt und in die lebendige Gemeinschaft mit Christo sich versetzt fühlt, muß in eben dem Grade die menschliche Thätigkeit steigen, so daß vom Anfang bis zu jedem höhern Maaß die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem unmöglich anzugeben ist.

c. Ein durchaus neues Lebensprincip ist allerdings durch die christliche Wiedergeburt der menschlichen Natur inserirt, als der entscheidende Wendepunct, an welchem in dem Wiedergebornen der Umschwung der Gesinnung aus dem alten in ein neues Leben erfolgt. Daß dieser Uebergang nicht ohne innere Kämpfe möglich ist, wird als natürlich anzusehen seyn, da es eben mit der Wiedergeburt auf den Sieg des neuen Menschen über den alten, des Geistes über das Fleisch abgesehen ist. Dieser Proceß fällt wesentlich noch in den Stand der Heiligung; indem das Wachsthum darin das Uebergewicht in constanter Weise auf die Seite des Geistes bringt, erfolgt die Wiedergeburt. Es bildet das neue geistig-sittliche Leben sich in der Aehnlichkeit oder

nach der Analogie des Lebens Christi und der Einheit der göttlichen Natur in ihm, nur mit dem Unterschiede, daß in ihm die Einheit als ursprünglich, nicht mit der Zeit und durch Kampf geworden oder als Losreißung von der natürlichen Sündhaftigkeit, in jedem andern aber auf diesem Wege entstanden, mithin nur als Vereinigung zu bestimmen ist. Nur bringt der Begriff der Wiedergeburt mit sich, daß durch sie das ganze Leben auf einen bestimmten, constanten Grundton gestimmt ist, im Unterschiede von der Heiligung, in welcher der Bekehrungsproceß sich als Besserung immer neu wiederholt. Die beharrliche Richtung des Willens auf die Nachahmung der Vollkommenheit Christi ist das Wesen der christlichen Wiedergeburt. Die beharrliche Willensrichtung selbst oder die Gesinnung ist vermittelt durch den Glauben. An diesem Baume wachsen alle guten, gottwohlgefälligen Werke des Wiedergebornen; gottgefällig und gut nur als Werke des Wiedergebornen, dessen, den Gott durch den Glauben mit Christo vereinigt weiß, also um des Glaubens willen, und da dieser Christum zu seinem Inhalt hat, um Christi willen. Dieß ist der wesentlich christliche, auch der Vernunft entsprechende Zusammenhang. Indem darauf sich die göttliche Berufung bezieht, bildet sich daraus der menschliche Beruf, die christliche Berufsthätigkeit, welche alle selbsterſonnenen Genugthuungen und willkührlich erwählten Werke, alle außer dem Beruf liegenden und über den Beruf hinausgehenden Werke (opera supererogatoria) ausschließt. — Aber ist denn nun der Wiedergeborene auch der Vollkommene, keiner Uebertretung und Sünde mehr Fähige, und hat die Sünde nicht die Macht, die Wiedergeburt wieder rückgängig zu machen? Die Sünden gehören dem im Stande der Heiligung Begriffenen an, der auch in der Wiedergeburt fortdauert und sich erhält. Hierin liegt schon, daß auch die Wiedergeburt nicht ein sündloser und sündefreier Zustand ist. Auch in ihr und durch sie ist die Sünde nicht absolut getilgt und aller Zusammenhang mit ihr völlig ab-

gebrochen. Die Wiedergeburt reicht weder bis zur absoluten Identität mit Christo, noch ist sie ein unlebendiger Zustand; wo aber Leben ist, da ist auch Wechsel und Mannigfaltigkeit der Seelenzustände, und so hat auch der Wiedergeborne keine absolute Sicherheit unter den Versuchungen des Lebens und gegen die unwillkührlichen Regungen der Sünde in Gedanken, Worten und Werken. Je weniger indeß der freie Wille Antheil daran gehabt hat, um so weniger können sie des Gnadenstandes selbst schon verlustig machen. Wie das Leben nur im Tode endigt, so die Wiedergeburt nur in der Todsünde. Was der Begriff der Wiedergeburt in dieser Beziehung enthält, ist, daß der Wiedergeborene keiner groben mit Wissen und Willen vollbrachten Sünde fähig ist; ist er derselben noch wirklich fähig, d. h. schuldig, so kann er wohl noch auf dem Standpuncte der Heiligung stehen und auf dem geordneten Wege der Buße und Besserung durch die Gnade bekehrt und gerettet werden; aber der Wiedergeborene ist er nicht oder nicht mehr; er ist aus der Gnade gefallen, seines Gnadenstandes verlustig gegangen. Daß unter keinen Umständen die Wiedergeburt wieder verschwinden könne, kann nur auf dem Standpunct der strengen Prädestinationstheorie behauptet werden, nach welcher der einmal Erwählte, auch mit Wissen und Willen sündigend und in der Sünde beharrend, dennoch bleibt, was er ist und gleichsam mit Gewalt im Gnadenstande erhalten wird. — Aber noch ist die wichtigste Frage: ob denn selbst der Wiedergeborene dadurch schon, daß er dieses ist, auch vor Gott gerecht und seiner Seligkeit sicher seyn könne. Man wird dieß verneinen müssen, wenn man das Sündhafte, das seinen guten Werken nur zu oft noch anklebt, die Sünden auch neben seinen Tugenden und überhaupt die menschliche Unvollkommenheit bedenkt, ohne die auch der Stand des Wiedergeborenen nicht ist. In dieser Beziehung muß es vielmehr heißen: vor Gott ist kein Sterblicher gerecht. Gleichwohl ist die Gerechtigkeit und die damit verknüpfte Seligkeit sein

höchstes und heiligstes Bedürfniß. Um daher dennoch von Gott selbst für gerecht und heilig erklärt zu werden, muß der Christ noch einen andern Proceß eingehen, in welchem dieses ihm zu Theil wird. Damit ist denn der Uebergang gemacht in die Lehre von der Rechtfertigung.

Drittes Hauptstück.

Von der Rechtfertigung.

1. **Die biblische Lehre.** Die Rechtfertigung wird nach der Schrift erworben a) nicht durch die Werke. *Ἔργα* sind zunächst Handlungen überhaupt, sie seyen gut oder böse, wie es heißt: Gott vergilt einem Jeden nach seinen Werken, Röm. 2, 6. Bestimmter heißen sie *ἔργα νόμου*, Erfüllungen der göttlichen Gebote, seyen diese der göttliche Inhalt des Mosaischen Gesetzes, oder dessen anderweitiger Inhalt, oder selbst das Natur- oder Sitten- und Gewissensgesetz. Der Apostel leugnet nicht die menschliche Verbindlichkeit zur Beobachtung des Gesetzes durch bestimmte Werke; er sagt vielmehr: wer es vollkommen erfülle, werde leben, Gott selbst habe es so verheißen, und um dieser Verheißung willen, nicht aus einem Rechtsanspruch werde dem Menschen Heil und Seligkeit zu Theil. Aber er leugnet, daß Jemand das Gesetz wirklich in seinem ganzen Umfange erfüllet und dadurch Gott genügt habe, so daß er aus diesen seinen Werken gerecht und selig werden könne. Tit. 3, 3 und 5. 2 Tim. 1, 9. Ephes. 2, 8. Die *ἔργα νόμου* sind somit oft nur die vermeinten Beobachtungen der göttlichen Vorschriften, und diese schließt der Apostel aus von der Kraft, zu rechtfertigen. Röm. 3, 20. 2, 7—10. Ephes. 2, 10. Da unterscheidet er sehr genau die wahrhaft guten, aus der geheiligten Gesinnung geflossenen Werke von den *ἔργοις νόμου*. Aber selbst den wahrhaft guten Werken des Geheiligten und Wiedergeborenen spricht er die Dignität ab, den Menschen zu rechtfertigen; denn so nothwendig sie sind und so unerläßlich und unausbleiblich, so sind

sie doch gut und haben eine Beziehung auf die Seligkeit nur als Werke des Gerechtfertigten. Die Rechtfertigung selbst kann durch keine, selbst guten Werke verdient werden; sie ist ein freies Gnadengeschenk Gottes. Luc. 17, 10. Röm. 3, 24. Matth. 10, 8. Ephes. 2, 8. Gal. 2, 16. 21. 3, 17. Röm. 4, 4. — Erworben wird die Rechtfertigung vielmehr nach der Schrift b) durch Buße, Reue und Leid über die Sünde. Diese μετάνοια ist in bestimmtem Sinn der Anfang der Besserung, welche die Bekehrung ist, und so noch das Negative, aber als solches wesentliche Moment der Rechtfertigung, das Schuldbewußtseyn, den Schmerz über die Sünde, den Abscheu gegen dieselbe und den Vorsatz, sie zu fliehen, in sich schließend. In solcher Buße ist der Verstand und die Einsicht, wie der Wille und Vorsatz in gleicher Weise in Anspruch genommen. Daraus entsteht dann erst die λύπη κατὰ θεόν, die gottgefällige Reue. 2 Cor. 7, 8—11. Luc. 3, 10—14. 18, 9—14. 15, 1 ff. 1 Joh. 1, 8. 9. Psalm 51, 19. Solche Gesinnung kennt den Tugendstolz und die Selbstgerechtigkeit nicht, sondern weiß, daß die göttliche Gnade allein Vergebung der Sünden sey und Christi Verdienst unsere Rechtfertigung. Röm. 10, 3. Hebr. 6, 1. Was von Seiten des Menschen zu diesem Zweck zu leisten ist, fasset die Schrift c) zusammen in dem einen Gedanken des Glaubens. Diese Vorstellung ist unendlich reichhaltig in der Bibel. Der Glaube ist die subjective Aneignung des ganzen objectiven Inhalts der Erlösung, insonderheit der Versöhnung durch Christum, seines Verdienstes und seiner Gerechtigkeit. Er macht den Glaubenden eins mit dem, an den er glaubt. Die πίστις ist sowohl das, womit, als das, woran geglaubt wird, jenes die fides, qua creditur, diese die, quae creditur. Luc. 7, 47. Gal. 2, 16. 3, 6. Joh. 5, 46. Röm. 14, 23. 4, 3. 4. 16. Jac. 2, 19—24. Hebr. 3, 6. 11, 1. Ephes. 3, 12. 1 Joh. 2, 28. Aber der Glaube, wie er Reue und Leid über die Sünde zu seiner Voraussetzung hat, so ist er der wahre nur, wenn gute

Werke und ein heiliges Leben daraus folgen. Hierüber zahllose Stellen der Schrift.

2. Die kirchliche Lehre. a) Die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche bestehen mit großer Kraft und Allgemeinheit auf der Schriftlehre, daß der Glaube allein rechtfertige. Diese Bestimmung, in der die Rechtfertigung vorzüglich als Sündenvergebung gefaßt ist, hatte nächst ihrer Wahrheit noch die besondere Veranlassung in dem herrschenden, pelagianischen, auch von den Scholastikern überlieferten Grundirrthum der römischen Kirche und war insonderheit gerichtet gegen die satisfactorischen Werke derselben. Was die protestantische Kirche in den Artikel von der Heiligung stellt, ist von der römischen in den von der Rechtfertigung aufgenommen als eingeflößte Gerechtigkeit, und eben damit hatte nicht nur die Gerechtigkeit aus den Werken, sondern auch die aller eingebildeten guten Werke den Eingang in diese Lehre gefunden und sollte die Kraft zu rechtfertigen haben, welche die Schrift allein dem Glauben zuschreibt. Dabei behauptet die protestantische Kirche, daß, obzwar Luther das Wort sola in die Uebersetzung Röm. 3, 28. eingeschaltet, er damit doch nur die reine Lehre des Apostels Paulus ausgesprochen habe. — b) Der rechtfertigende Glaube ist nach den weiteren Bestimmungen der alten Dogmatik 1) interna. Es genügt nicht, ihn äußerlich zu bekennen; er ist nicht ein bloßes Notiznehmen von dem Inhalt des Evangeliums, nicht die bloße fides historica und externa, wie er wesentlich im Papstthum als dieses bloße Fürwahrhalten bestimmt ist. — 2) viva. Der todte Glaube kann nicht die fides sola justificans seyn; die fides sola ist nicht solitaria. Er wirket vielmehr auch auf das Herz und den Willen; die Früchte solches Glaubens sind die guten Werke, in denen er sich bewährt und bewahrt. Erst so ist er 3) salvifica. Das in Christo erschienene Heil den Menschen aneignend und ihn vor Gott rechtfertigend ist er der Grund der Seligkeit. Außer diesem Glauben und ohne ihn kann man nicht selig wer-

den. Dieß besonders in Beziehung auf die, denen er verkündiget worden. — c) Noch in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts beruhigte sich Andreas Osiander bei der bis dahin symbolisch fixirten Lehre nicht. Er faßte sie mit Bestimmungen auf, die bald als ketzerisch verschrieen wurden, so daß die lutherische Kirche aller Orten darüber in Aufregung kam. Seine Absicht ging wesentlich darauf, die Aeußerlichkeit der Erscheinung Christi in eine mystische Innerlichkeit zu verwandeln und die vollkommene Einheit von Sündenvergebung und Gerechtmachung, und nichts weniger als im papistischen Sinne, zu behaupten. Soll der Glaube uns gerecht machen vor Gott, so kann das einerseits nicht anders geschehen, als so, daß kraft der Einwohnung Christi, wie sie durch den Glauben vermittelt, uns eine Gerechtigkeit mitgetheilt wird, welche nur darum vor Gott gilt, weil sie die wesentliche Gerechtigkeit Gottes in Christo selbst ist, andererseits die Sündenvergebung auch so nur die wahre ist, daß sie von der wahren Gerechtigkeit nicht getrennt wird. Man war damals in der lutherischen Kirche allgemein gewohnt, die Rechtfertigung nur als einen declaratorischen Act Gottes anzusehen in Bezug auf die Vergebung der Sünden. Osiander machte dazu und dabei noch die Subjectivität der Glaubensenergie geltend, wodurch die Erlösung zur Rechtfertigung werde und sich die wesentliche Gerechtigkeit Gottes mittheile; wobei er jedoch vom Glauben als solchem Tugend und Würdigkeit streng unterschied, indem er ihn allein in das Ergreifen Christi setzte, der in dieser Weise auch in unser Fleisch komme; die Gerechtigkeit Christi werde uns nur so zugerechnet, daß sie in uns sey. — Diese Lehre, welche die Gerechtigkeit Christi und deren Zurechnung zuerst gedankenmäßig darstellte, verdiente die Mishandlung nicht, welche ihr von den Buchstabenzeloten widerfuhr, ist vielmehr als eine Erweiterung und Bereicherung des protestantischen Lehrbegriffs anzusehen. Vergl. Planck Gesch. des prot. Lehrb. IV. S. 249 ff.

3. Begriff des Dogma.

a. Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott ist einer jener Grundgedanken des Christenthums, die nach allen Seiten hin verzweigt nur im innigsten Zusammenhange damit zu begreifen stehen. Dieß Dogma hat insonderheit seinen Grund in der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und ist die Vollendung derselben, die practische Seite jener speculativen Lehre. Daher es denn immer sehr schief herauskommt, wenn eben die, welche gläubig und wissenschaftlich auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben alles Gewicht legen, doch von dem Grund und Boden abstrahiren, auf welchem sie allein erwächst, und von der göttlichen Dreieinigkeit nichs wissen wollen, sondern höchstens an sie glauben, d. h. sie selbst für unbegreiflich und unerforschlich erklären. Sie meinen vielmehr die Rechtfertigungslehre so hoch stellen zu müssen nur als das sogenannte materiale Principium und Palladium des Protestantismus, da sie doch so nur genommen mit einer Aeußerlichkeit, Negation und Gegenlehre des Papstthums behaftet bliebe, und fiele diese einmal weg, selbst wegfallen müßte. Es ist vielmehr ihre Wahrheit an und für sich, worauf es ankommt, und diese ergiebt sich nur aus dem Dogma von der Trinität. Es ist Gott als Vater, der in der Rechtfertigung dem Menschen nicht nur die Sünden vergiebt, sondern ihn auch zu Gnaden annimmt, nämlich so, daß er ihn an dem Erbe der Kindschaft Theil nehmen läßt, an der Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes. Wird die Rechtfertigung als göttlicher Act auf Gott den Vater zurückgeführt, so zeigt sich schon in dem Gedanken der väterlichen Liebe, welche nur in Bezug auf die Sünde sich als Gnade bestimmt, die Unangemessenheit jenes dogmatischen Sprachgebrauchs, welchem zufolge Gott in der Rechtfertigung als Richter betrachtet ist und die Rechtfertigung selbst als ein actus forensis. Die Bestimmung der Rechtfertigung als declaratorischer Act Gottes ist nur eine äußere, ist nur der papistischen Gerechtigkeit aus

den Werken und dem vermeintlichen Wachsthum in der Rechtfertigung entgegengesetzt. Diese Vorstellung ist auch in so fern sich selbst widersprechend, als der Act der Rechtfertigung von vorn herein als Gnade und Gnadenwirkung bestimmt ist, mit der ein Richter, dessen Geschäft nur ist, den Thatbestand zu untersuchen und das Gesetz anzuwenden, nichts zu thun hat. Die göttliche Sündenvergebung in der Rechtfertigung ist nicht eine solche Frei- und Lossprechung von der Sünde, wie die menschliche, etwa ab instantia, sondern die negative Seite der Rechtfertigung hat ihren Grund in der positiven; darum, weil, oder dadurch, daß der Mensch das Erbe der göttlichen Kindschaft überkommen hat, sind seine Sünden getilgt und angesehen, als ob sie nicht geschehen wären; daher auch beide Seiten, die negative und positive, schlechthin unzertrennlich sind und beides in Gott der eine und selbige Act ist. Das alte Verhältniß zu Gott, das Bewußtseyn der Schuld und Strafwürdigkeit ist nur dadurch aufgehoben, daß ein neues gesetzt, der Stand der Kindschaft an die Stelle der Knechtschaft getreten ist; diese Unzertrennlichkeit läßt auch zu, daß von dem einen oder dem andern ausgegangen werde, im Leben sowohl, als im Begriff. In ähnlicher Weise ist auch das Schuldbewußtseyn und die Reue nicht zu trennen von dem Glauben und der Heiligung, wie von der göttlichen Anregung, in deren positiven Impulsen vielmehr die Buße ihre Wurzeln hat, und sie ist selbst der göttlichen Vergebung Anfang, weshalb es auch ohne Buße zu keiner Vergebung kommen kann. Daß der Mensch sich selbst seine Sünde nicht verzeihen könne, spricht er aus in der Buße und dem Bedürfniß der göttlichen Vergebung, und nur in dem Maaß, als jene Bußfertigkeit tiefer geht und der Zug der Gnade darin hervortritt, richtet göttliche Vergebung sich in seinem Innern auf. In dem allen zeigt sich denn wohl, daß der ganze Proceß eben so sehr ein ob- als subjectiver, seiner Wahrheit nach aber der absolute sey, wodurch er sich erst über die endliche Erscheinung er-

hebt. Kommt er nicht in diese höhere Sphäre, in der allein das tiefe Schuldbewußtseyn, der innere Glaube und das heiße Gebet gilt, so bleibt er im Gebiet der Endlichkeit, in der keine That ungeschehen gemacht werden kann. Dergleichen Endlichkeiten sind die von vielen Völkern und Religionen angewandten Vermittelungen und Genugthuungen, äußerliche Opfer und Büßungen, Fasten und Casteiungen, welche nur den Erfolg haben, das rohe Gemüth zu beruhigen, das tiefer fühlende aber mit quälenden Zweifeln zu erfüllen. Nur die im absoluten Grunde beruhende und dadurch selbst absolute Leistung ist der Schuld, welcher Art sie sey, absolut angemessen; die Werkgerechtigkeit und Werkheiligkeit hingegen verscheucht durch das gleißnerische Bewußtseyn des eigenen Verdienstes, Aequivalents der Schuld, alle Gewißheit der göttlichen Begnadigung und Vergebung; solche selbstersonnene Gerechtigkeit kann nur mit völligem Mangel an wahrer Bußfertigkeit und dem eben so völligen Verkennen der Sündentiefe und Vergebung bestehen. Das Christenthum hebt in der Bußpredigt des Johannes an und diese spricht es zugleich aus, daß von der Buße der Eingang in das Himmelreich abhängig sey. Es ist der Begriff der Rechtfertigung selbst, daß sie sey und geschehe ohne alles menschliche Verdienst und Würdigkeit. Wird diese dabei in Anschlag gebracht, so hört sie auf, reines Gnadenwerk zu seyn, somit zu seyn, was sie ist. Die Erlassung der Strafe, die Aufhebung aller Folgen der Sünde, das Ungeschehenmachen des Geschehenen, wie dieß der Begriff der Sündenvergebung mit sich bringt, ist reine göttliche Thätigkeit und muß im Begriff als dessen erstes Moment bestimmt werden; als nur menschliches Thun würde sie gar nicht nöthig und ganz nichtig seyn. Es ist allein das Wesen Gottes selbst, welches sich so nothwendig als frei dazu bestimmt, weil es die Liebe selbst ist und in Bezug auf die Sünde die Gnade und Barmherzigkeit selbst. Scheint zur letzteren Gestaltung der göttlichen Liebe die Sünde nothwendig zu seyn, so ist

doch auch die Gnade wesentlich nur Aeußerung der Liebe, deren Natur es ist, die Sünde wegzuschaffen, damit sie den Gegenstand der Liebe nicht gänzlich verderbe. Die Sünde war von Gott nur als Möglichkeit und so nur als Bedingung der Freiheit gesetzt; die Wirklichkeit der Sünde kann, ohnmächtig wie sie ist, vor der unendlichen Macht der göttlichen Liebe nicht Stand halten und wird stets durch das Feuer dieser Liebe verzehrt. Sie tritt als Gnade in Wirksamkeit nur, wenn sie von dem Sünder selbst, durch dessen Schuldbewußtseyn im Gewissen anerkannt, als das Wesen Gottes selbst gewußt und in diesem Wissen seine einzige Zuflucht und Rettung geworden ist; daher für den in seinen Sünden beharrlich Fortlebenden die göttliche Vergebung schlechterdings nicht ist. Nur mit der menschlichen Negation der Sünde und der Affirmation der göttlichen Liebe kann die göttliche Sündenvergebung sich verknüpfen. So ist die Vergebung in allen Beziehungen göttliche Thätigkeit, nicht nur in Gott, sondern auch in dem Menschen selbst. Das Böse ist es nicht, sondern das Gute, überhaupt das Menschliche nicht, sondern das Göttliche im Menschen, was die göttliche Liebe als Gnade zur Vergebung bestimmt; daher denn auch, als das Absolutgute, Gott als der Mensch in der Welt erschien, die Vergebung der Sünden eine seiner wesentlichsten Functionen war. Und eben darauf beruht, daß das Empfangen der Vergebung für einen Jeden andern wesentlich durch ihn bedingt und vermittelt ist.

b. In dem Gedanken der Rechtfertigung ist enthalten die Vereinigung des menschlichen Willens und Wunsches mit der göttlichen Vergebung und restitutio in integrum; aber jene Vereinigung ist nur durch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur möglich und nur durch sie vermittelt. Die wirklich und geschichtlich gesetzte Einheit ist der Sohn Gottes in seiner menschlichen Erscheinung und Wirklichkeit, das Kind Gottes, welches alle Menschen zur Kindschaft Gottes zu erheben in die

Welt gekommen ist. Schon die göttliche Vergebung und menschliche Bußfertigkeit ist zur Wahrheit beider durch Christum vermittelt, d. h. ohne durch den Sohn Gottes ein Sohn Gottes zu werden, ist weder wahre Buße noch wahre Vergebung möglich, und die vor Christo beider theilhaftig wurden, sind es doch nur durch den Geist Christi geworden. Nur in dem Sohn Gottes und seiner menschlichen Wirklichkeit liegt die Bürgschaft, daß die Rechtfertigung, d. h. die Vergebung der Sünden und Wiederaufnahme in die Gnade Gottes des Vaters kein Traum, keine Phantasie, keine Täuschung und sogenannte Idee, sondern Wahrheit und Wirklichkeit sey; ohne diese Bürgschaft der Objectivität ist alle Subjectivität haltungslos. In dieser Beziehung stehen sich selbst die Selbstgerechtigkeit und der Glaube gleich, wenn sie beide vom Verdienst Christi abstrahiren; jene, weil sie nichts als Tugendstolz ist, der der Rechtfertigung nicht bedarf, dieser, weil er alsdann nur leeres Denken ist und nicht an Christi Verdienst seinen Inhalt hat, sondern unvermittelt und unmittelbar ans Ziel zu kommen hofft. Ist zwischen dem göttlichen Rathschluß und dem Glauben daran nicht das Erlösungswerk Christi interponirt, so findet die subjective Sünde und deren Bewußtseyn nicht das vor, worin allein Vergebung zu finden ist, nämlich die Erlösung als ein Geschehenseyn und die darin über alles Verderben übergreifende Gnade Gottes; denn wie ein Jeder sich seine Sünde aus dem allgemeinen Verderben oder dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit als einen Theil derselben in der menschlichen Gesellschaft zugezogen, so kann er nur durch die darin und darüber herrschende Gnade der Erlösung, wie sie durch Christum zur kirchlichen Gemeinschaft und sittlichen Weltgestalt geworden, von seinen Sünden befreit und gereinigt werden. An der durch Christum, sein Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen in die Welt hineingesetzten und seiner Gemeinde zum Erbgut hinterlassenen Versöhnung Theil gewinnend, gewinnt er eine Rechtfertigung, die wahrhaft vor Gott gilt, weil sie von Gott selbst so geordnet

und das Heil der Welt darin beschlossen ist. Er kommt damit zu einer anders vermittelten Gerechtigkeit, als die ist durch das Gesetz, und dieses selbst und dessen Gerechtigkeit erhält in jener erst Vollendung in eben dem Maaß, als das Christenthum überhaupt die Aufhebung des gesetzlichen Standpunctes zu seiner Wahrheit ist. Es ist die persönliche Gerechtigkeit Christi selbst die einzige, die vor Gott gilt, und dieselbige, welche auf die an ihn Glaubenden übergeht. Dieser Uebergang, so schwierig er ist, sowohl für das Leben, als für den Begriff (wovon nachher), ist doch durch das Christenthum als nothwendig und als die Bedingung der Rechtfertigung selbst gesetzt; sonst ist die Gerechtigkeit des Christen nicht besser, denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Konnte es, nach der Lehre der Schrift selbst, wesentlich nur im Geiste Christi und seine Gerechtigkeit seyn, durch welche die Frommen des A. B., welche das Gesetz nicht knechtisch und äußerlich, sondern in freiem, kindlichem Gehorsam befolgten, gerecht und selig wurden, so ist von dem Christen vollends nicht nur diese Gerechtigkeit, sondern auch das Bewußtseyn gefordert, daß dieser Proceß des Uebergangs der Gerechtigkeit Christi wesentlich auf der erlösenden, versöhnenden Gnade Gottes in Christo beruhe. Für wen diese unendliche Liebesthat Gottes, die Sendung des Sohnes und dessen unendliches Verdienst, keine Bedeutung und Wahrheit hat, der ist noch ungeschickt zum Reiche Gottes und muß zu seiner Strafe die Sisyphusarbeit verrichten und versuchen, durch seine eigenen Werke und Verdienste gerecht zu werden. Daß jene Wahrheit von der Gerechtigkeit Christi und deren unendliche Beziehung auf die Welt im Leben Christi vorzugsweise als That, durch Paulus erst als Lehre hervortrat, ist in der Ordnung aller von der That und dem Leben zur Erkenntniß und Lehre fortschreitenden Entwickelung gegründet. Auch der blinde Eifer für den historischen Christus ist mit der Schwachheit dieses Zweifels behaftet, ob eine in den Schranken der irdischen Welt sich entwickelnde Ge-

rechtigkeit von so weit greifender Bedeutung und Gültigkeit sey; denn seine Anschauung von Christus ist nur die von ihm in bestimmter Vergangenheit, die von ihm in seiner Endlichkeit und Erniedrigung. Von diesen Schranken befreit, in seiner Erhöhung, als Geist seiner Gemeinde ihr gegenwärtig und die Fülle seiner Gerechtigkeit durch sie ergießend, in dieser verklärten Gestalt hat ihn zuerst Paulus gewußt, und erst in dieser Gestalt, zu der sich sein irdisches Leben verklärte und vergeistigte, ist Christus der Grund unserer Gerechtigkeit. Es hat somit die dogmatische Formel ihre Richtigkeit: Gott in seiner Gnade vergiebt die Sünden der Welt um Christi willen. Mit dieser Formel, daß die Vergebung doch aus reiner Gnade Gottes um Christi willen geschehen, ist anscheinend ein Widerspruch gesetzt, wie wenn die Gnade des Vaters durch das Verdienst des Sohnes bedingt wäre. Allein es verhält sich damit, wie mit dem ewigen, absoluten Rathschluß oder der Verheißung der Erlösung und der Erfüllung durch den Gottmenschen; es ist die eine und selbige Gnade, welche durch die Verheißung und Erfüllung hindurchgeht, nur daß sie in Christo sich auch in concreter, menschlicher Weise vollbringt. Daß das Verdienst Christi von so unendlichem Werth und solcher über alle Sünden der Menschen übergreifenden Kraft und Gültigkeit ist, hat eben seinen Grund darin, daß er auch als Mensch seinem Vater im Himmel eben so unbedingt als frei gehorchte, was einerseits voraussetzte, daß ein Widerstreben und Ungehorsamseyn auch ihm nicht unmöglich war, andererseits aber durch die Sünde der ganzen Welt wohl in sein Bewußtseyn aber nicht in seinen Willen erhoben, und dieser durch die Sünde in keinem Augenblicke besiegt und überwunden wurde. Dieser unendliche Gehorsam ist das Verdienst Christi, durch welches die Versöhnung der Welt gestiftet ist. Aber so ist es doch noch als einziges und als eines Einzelnen Verdienst nur das seinige und persönliche, allen andern Menschen aber ein fremdes. Daß es auch noch aufhört, dieses zu seyn und von Gott selbst

ihnen als das ihrige angerechnet wird, ist das dritte Moment im Begriff der Rechtfertigung.

c. Kraft des Geistes, der vom Vater und Sohn ausgeht, ist der Proceß der Rechtfertigung in die Sphäre des Bewußtseyns versetzt; der Geist ist es, der das Selbstbewußtseyn durchdringt und in ihm den Glauben erzeugt, an den auf diesem Wege die Function der Rechtfertigung selbst kommt und der daher nun der rechtfertigende selbst heißt. Hiemit ist nicht nur den Werken alle Kraft zur Rechtfertigung genommen und dem Glauben allein beigelegt, sondern auch ausgesagt, daß die rechtfertigende Gnade Gottes, in Christo erschienen, sich in den Glauben selbst hineincontinuirt und er somit eben so sehr ein göttliches, als menschliches Erzeugniß ist. Mittelst des Verdienstes Christi war die Erlösung an sich vollbracht und verwirklicht, so daß ihr und an ihr nichts fehlte, um die Erlösung der ganzen Welt zu seyn. Es war nur noch übrig, daß die objectiv vorhandene Erlösung auch die subjective, in einen Jeden hinein versetzt würde, einem Jeden zugute komme. Dieß ist es, was auf dem Wege des Geistes der Glaube zu leisten hat; er ist die Aneignung der Gnade Gottes in dem Erlösungswerk Christi, der Uebergang beider, der Gnade und Erlösung in das Subject, welches durch den Glauben mit seinem Gegenstande eins geworden ist. Dieß Band ist der Glaube so sehr, daß er, genau genommen, Alles ist, was zur Rechtfertigung von Seiten des Menschen zu leisten ist. Es wird zwar gewöhnlich Buße und Glaube zur Rechtfertigung gefordert, aber nicht eben damit auch eingesehen, was sie nothwendig und innerlich vereinigt und warum sie auch in der Wissenschaft so äußerlich neben einander zu stehen haben. Vielmehr ist die Buße im Glauben selbst schon wesentlich mitenthalten, zu welchem höhern oder schwächern Grade sie auch in ihm sich entwickelt habe; und ob auch die Rechtfertigung des Menschen in der Buße ihren Anfang nimmt, so ist in ihr doch auch so wenigstens das Bedürfniß des Glaubens enthalten, als in

welchem allein sie sich vollenden kann. Es ist der Glaube an die Gerechtigkeit Christi, in welchem die Ueberzeugung von unserer Ungerechtigkeit wesentlich begründet ist. Ohne diese Vergleichung der Gerechtigkeit Christi mit unserer Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit, mithin ohne das Bewußtseyn und die daraus hervorgehende Buße, kann auch der Glaube an die Gerechtigkeit Christi nicht seyn. Es ist daher der Gedanke an die menschliche Tüchtigkeit zur Rechtfertigung durch eigene Werke und Verdienste mit dem wahren christlichen Glauben unvereinbar. Wo irgend noch ein Vertrauen auf die eigenen Werke und derselben Wirksamkeit zur Rechtfertigung ist, da kann kein Glaube an die alleinige Gerechtigkeit Christi, und die Rechtfertigung vor Gott nur die falsche und eingebildete seyn. An diese Seite des Papstthums und Jesuitismus gehört auch die in der protestantischen Kirche nicht seltene pietistische Schönseligkeit und Schönthuerei mit dem allein rechtfertigenden Glauben, als dem materiellen Princip des Protestantismus; denn in dieser Gedankenlosigkeit ist der Glaube selbst nur ein Werk und nur als das vorzüglichste der guten Werke dieser bestimmten Person zur Schau ausgestellt und wenigstens vor den Menschen geltend gemacht, was denn freilich eine seltsame Union des Papismus und Protestantismus ist. Nicht weniger ist die rationalistische Definition vom allein rechtfertigenden Glauben zu verwerfen, daß er nämlich dieß sey, daß Gott nicht auf die längere oder kürzere Reihe der guten Werke, sondern nur auf das Ganze der Gesinnung sehe; denn auch so kommt der Glaube nicht über das einseitige Moment der Subjectivität hinaus. Daß dieses sowohl, als jenes der falsche Glaube sey, zeigt sich darin, daß das Moment der wahren Buße gänzlich in ihm fehlt. In ihr hat sich der Glaube vor allem als Negation unserer Gerechtigkeit zu manifestiren, als das Bewußtseyn, daß Christi Gerechtigkeit *nicht* die unsrige ist. Mit dieser negativen Seite des Glaubens ist in ihm die positive unmittelbar verbunden, daß sie es werden soll und kann.

Wie nun dieß geschehe, Christus nicht nur, wie in der Erlösung, für uns, sondern auch in uns und unsere Rechtfertigung sey, seine Gerechtigkeit in uns versetzt und zu unserer eigenen werde, ist in dem Gedanken der Zurechnung ausgesprochen. Der Begriff der Zurechnung entwickelt sich aber von drei Seiten, von Seiten Gottes, des Menschen und seines Glaubens. An der erstern Seite hat der Begriff der Zurechnung keine Schwierigkeit; denn er erläutert sich durch den Rückblick auf die Zurechnung des Gesammtlebens der Sündhaftigkeit, welcher, als sich auf alle Menschen beziehend, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gegenübersteht. Die Zurechnung fand dort statt, auch noch ehe der Mensch durch seinen eigenen Willen die allgemeine Sündhaftigkeit zur seinigen gemacht hat; wie er aber das alte Leben auch durch seinen Willen sich angeeignet hat, so hier durch seinen Willen, der im Glauben und ein Glauben ist, das neue. Wie Gott den ersten, gefallenen Adam in allen Menschen sieht und alle in ihm (denn er isolirt den Adam nicht so, wie die rationalistische Theologie es thut), so nun den zweiten vom Fall errettenden in denen, die an ihn glauben. Dieß Schauen Gottes, dieß Knüpfen und Anerkennen des natürlichen und moralischen Zusammenhangs ist ein Anrechnen, ein Verknüpfen der Schuld mit allen, die von dem ersten Adam in natürlicher und moralischer Weise abstammen, wie ein Verknüpfen der Gerechtigkeit des andern mit allen, die in Christo Jesu sind oder in denen er ist. Es tritt mittelst des Glaubens nun seine Gerechtigkeit an die Stelle unserer Ungerechtigkeit, die Gnadengerechtigkeit wird zur Glaubensgerechtigkeit; Zurechnung und Zueignung fallen in eins zusammen. Die Zurechnung der Glaubensgerechtigkeit des Christen enthält wesentlich dieß, daß dagegen, gegen diese Gerechtigkeit, die einzig und allein vor Gott Geltung hat, weder seine Tugenden, noch seine Untugenden in Anschlag kommen sollen, er also überhaupt nicht um seiner selbst willen als Einzelner, sondern um Christi willen und wegen sei-

ner durch den Glauben geknüpften Einheit mit ihm gerechtfertigt wird. Scheint dieß der Activität der Gnade gegenüber Passivität des Menschen, ein reines Mit-sich-geschehen-lassen anzudeuten, so ist daran nur dieß wahr, daß der Begriff der Rechtfertigung in seinem ersten Moment diese allerdings zunächst als Act Gottes ausspricht (was man wohl in einseitiger Beziehung auf die Sündenvergebung als rein declaratorischen Act Gottes bestimmt hat), womit aber keineswegs nur ein leidentlicher Zustand auf der Seite des Menschen gesetzt ist, der mit der Einwohnung Christi und seiner Gerechtigkeit in uns unverträglich ist. Zurechnung geht überhaupt schon der Vergebung vorher in sofern, als der Sünder, so lange er dieses bleibt, dem Gesetz verhaftet bleibt, und noch, wenn er das neue Glaubensleben angefangen, werden die Sünden des vorigen, alten Lebens, zwar nur diesem zugerechnet und vergeben, aber doch aus dem Bewußtseyn und der Erinnerung nicht ganz getilgt, sondern als Schmerz darin aufgehoben. Am wenigsten ist die Zurechnung des Verdienstes Christi ein nur leidentliches Verhalten. Auf der Seite des Menschen ist die Zurechnung des Verdienstes Christi wesentlich begründet in dem Bewußtseyn, daß Christi Verdienst und Gerechtigkeit die Wahrheit aller menschlichen Gerechtigkeit und Verdienstlichkeit sey. Ohne solche Aneignung von Christi Verdienst und Gerechtigkeit, und ohne darin begründet zu seyn, hat aller Menschen Verdienst und Gerechtigkeit keine Wahrheit, mithin auch keine Kraft und Zulänglichkeit zur Beschaffung der Rechtfertigung und Seligkeit. Nur wenn wir in Christo uns unseres eigenen Lebens in seiner Wahrheit bewußt geworden, kann es geschehen, daß Christi Gerechtigkeit die unsrige werde und wir derselben uns als unserer eigenen bewußt werden. Hat die Gerechtigkeit Christi und die unsrige nicht die gemeinsame Wurzel der Identität, aus der sie auf beiden Seiten erwächst, so behält der Begriff der Zurechnung den Schein der Aeußerlichkeit und er behält hiemit, wie in der ältern Orthodoxie, seine große Schwierigkeit. Diese ver-

schwindet nur dadurch, daß die Menschheit Christi überhaupt in ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit und diese als der Urtypus der Menschheit überhaupt erkannt ist. Hierin liegt zunächst dieß, daß die Gerechtigkeit Christi nichts der menschlichen Natur überhaupt Unmögliches ist; denn ist sie das, so kann die Gerechtigkeit nicht einmal die seinige, viel weniger seine Gerechtigkeit die unsrige werden. Dann aber weiter auch dieß, daß von vorn herein der Gerechtigkeit Christi die Ungerechtigkeit aller Menschen gegenübersteht; denn nur so sind wir uns in der Gerechtigkeit Christi allein erst unserer eigenen, ohne das aber und ihr zunächst gegenüber nur unserer Ungerechtigkeit bewußt, wie dieß Bewußtseyn sich nothwendig in der Buße zu manifestiren hat. Daß Christi Gerechtigkeit die unsrige *werde*, setzt einerseits voraus, daß sie es nicht ist, wie dieß in der Buße ausgesprochen ist, andererseits auch, daß sie es ist, wie dieses Ist sich in dem Erlösungswerk und der Gerechtigkeit Christi vollbracht hat. Wäre diese nicht an sich und innerlich das wahre Wesen der menschlichen Natur, so würde diese sich gegen sie stets verschlossen halten; sie würde selbst die Gerechtigkeit Christi nicht von außen in sich hereindringen lassen und sie nicht in sich aufnehmen können. In der Gerechtigkeit Christi schauen wir vielmehr unsere Gerechtigkeit in ihrer Wahrheit, Lauterkeit und Vollkommenheit an; und in dieser Anschauung erst ist auch das Selbstbewußtseyn zu seiner Wahrheit gelangt und mit dem Selbstbewußtseyn Christi identisch gesetzt, alle Fremdheit, Aeußerlichkeit, Jenseitigkeit des Verdienstes Christi getilgt und aufgehoben, seine Gerechtigkeit nicht nur die unsrige, sondern auch unsere *wahre* Gerechtigkeit die seinige. Da indeß die Identität von unserer Seite durch Buße bedingt und vermittelt ist, so ist das Werden der Gerechtigkeit Christi zur unsrigen als Zurechnung bestimmt. — Nächst der Buße kommt zu diesem Zweck noch der Glaube in Betracht. Durch ihn erst ist die göttliche und menschliche Thätigkeit in der Rechtfertigung in eins gesetzt. Was die Werke

des Gesetzes erst erreichen sollen und wollen, die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, ist im Glauben erreicht. So sind jene nur Mittel zu diesem Zwecke und in dieser Verschiedenheit unzulänglich zur Rechtfertigung vor Gott. Der Glaube aber ist nur so der wahre, lebensvolle, daß er in seiner Receptivität zugleich die höchste Energie und Spontaneität entwickelt. Nur so ist einerseits die hartprotestantische Lehre beseitigt, nach welcher der Mensch in der Rechtfertigung nur alles mit sich machen läßt, was Gott beliebt — eine Lehre, welche in die strenge Erwählungstheorie übergeht; andererseits die im Papstthum herrschende Vorstellung entfernt, welche die durch die Gnade erweckte Liebe und deren Werke mit zur Rechtfertigung rechnet, womit denn aber zugleich die Voraussetzung verbunden ist, daß der Glaube, wie er da bestimmt ist, als bloßes Notiznehmen und Fürwahrhalten der geschichtlichen Erlösung, auch keine Kraft zur Rechtfertigung besitzt. Denn freilich das bloße Wissen und Ueberzeugtseyn, daß Gott den Sünder um Christi willen rechtfertigt, reicht nicht aus zur wirklichen Rechtfertigung, wenn die Bedingung des Glaubens unerfüllt bleibt, der die Erlösung, wie sie durch Christum geschehen, in sich aufnimmt. Gegen beide Seiten tritt die Osiandrische Lehre von der Rechtfertigung als Gerechtachtung durch Inhabitation Christi, als die richtige auf, womit denn auch der innigste Zusammenhang des theoretischen und practischen Moments im Glauben verbunden, und der Glaube als ein solcher und ein solcher nur als der wahre bestimmt ist, der zwar allein zur Rechtfertigung ausreicht, eben darum doch nicht einsam bleibt und ohne die Liebe und guten Werke. Sie vielmehr sind die nothwendigen Früchte des Glaubens, ohne daß sie an und für sich irgend eine Kraft zur Rechtfertigung hätten. Es ist und bleibt unmöglich, daß der Mensch durch sie an und für sich ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe würde, da die Werke doch immer nur Werke des Sünders sind, der der Recht-

fertigung erst bedarf, um wahrhaft gute Werke vollbringen zu können, es müßte denn seyn, daß man verkehrter Weise eine Rechtfertigung vor der Rechtfertigung für denkbar hielte, wie im Papstthum eine prima et secunda justificatio unterschieden wird. Um den Gedanken noch bestimmter auszudrücken, daß gute Werke nicht die Kraft zu rechtfertigen besitzen, hat man noch andere ungeeignete Formeln aufgestellt, z. B. daß gute Werke nicht nothwendig seyen zur Rechtfertigung. Diese Formel ist schon darum verwerflich, weil sie weiter und allgemeiner ist, als sie seyn soll, und sich somit auch leicht auf mehr, als nur auf die Rechtfertigung beziehen und so nur mancherlei practische Irrthümer veranlassen kann. Wirklich wird der Satz auch nicht auf die Rechtfertigung allein, sondern auch auf die Seligkeit bezogen. Sagt man aber, gute Werke seyen nicht nothwendig zur Seligkeit, so greift man geradezu das mit an, was sich nothwendig aus dem rechtfertigenden und seligmachenden Glauben entwickelt, und schließt also das aus, was er wesentlich mit enthält. Die Formel aber gar: gute Werke seyen schädlich zur Seligkeit, ist eine eben so sinnlose als renommistische. Denn will man damit nur das auf die Werke gesetzte Vertrauen ausschließen, so muß man sich anders und bestimmter ausdrücken, und können gute Werke überhaupt schädlich seyn, so muß man nur dazu sagen, daß sie keine guten Werke sind. Sind sie aber gute Werke, so ist kein Zweifel, daß sie Gott wohlgefallen und eine Beziehung auf die Seligkeit haben. Auch diese Werke des durch den Glauben Gerechtfertigten sind nicht darum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, weil sie diese einzelnen erscheinenden Handlungen sind, über deren Wurzel oder Quelle nichts feststeht, sondern weil sie aus der festen, durch den Glauben gereinigten und geheiligten Gesinnung, aus einer Liebe hervorfließen, welche die Liebe zu Gott in Christo und durch ihn Liebe zu allen Menschen ist. Mittelst des Glaubens also oder der Einwohnung Christi in uns sind sie diese guten, gottwohlgefälligen Werke, so-

mit weil sie als die Früchte hervorgewachsen sind an diesem Baum der durch den Glauben geheiligten Persönlichkeit. Was man durch Ausschließung der Geltung aller guten Werke zur Rechtfertigung sagen will, ist etwas ganz anderes, als in den obigen verfehlten Formeln ausgedrückt ist. Um in dieß Verhältniß zu Gott zu kommen, welches die Rechtfertigung ist, reicht keine nur natürliche Kraft und Beschaffenheit, keine außer diesem Verhältniß mögliche Willensbewegung oder Thätigkeit zu, sondern die allein erst durch den Geist Jesu Christi in und mit dem Glauben gestiftete; denn ohne diese ist und bleibt alles Glauben und Thun Endlichkeit, und mit dieser ist es unmöglich, so Unendliches zu fassen oder, wie die Schrift es nennt, ins Himmelreich zu kommen. Denn worin Sündenvergebung und Adoption, als die beiden Elemente der Rechtfertigung, eins sind, das ist die Seligkeit, welche von der Inhabitation Christi, vermittelst des Glaubens, unzertrennlich ist. Dieß ist die Heiterkeit und Freudigkeit des Christen, worin der Geist dem Geiste das Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind, und welche ein ganz anderes ist, als die falsche Einbildung einer Zufriedenheit mit sich selbst, welche sich auf Vervollkommnung und Versittlichung des Menschen durch ihn selbst gründet, welche als ein Endliches und Endloses zugleich nur die Unruhe und Unseligkeit des ewigen Juden ist. Wenn der Glaube als seligmachend bestimmt ist, so ist es kein anderer, als der das Verdienst Christi zu dem seinigen macht, indem Gott es dafür annimmt. Dieß aber kann auch nicht anders geschehen, als so, daß der Mensch aus seiner Einzelheit herausgeht und sich nicht nur mit Christo, sondern auch mit allen, die an ihn glauben, identificirt, somit ein Mitglied der christlichen Kirche ist, in welcher die göttliche Rechtfertigung durch Christum und den Glauben an ihn zum objectiven Bewußtseyn der Welt geworden ist.

Dritter Abschnitt.

Vom Reiche Gottes.

Erstes Hauptstück.

Von der christlichen Kirche.

1. Die biblische Tradition. Der allgemeine Gedanke des N. T. ist, daß Jesus Christus das Reich Gottes, welches an sich von Ewigkeit war, wie Gott selbst, in die Welt gebracht, das Himmelreich zum Weltreich gemacht und es hiemit auf Erden gestiftet hat. Marc. 1, 25. 12, 39. Luc. 16, 16. 21, 31. Es ist wirklich in der Welt als die Gemeinde Gottes und die Vorstellung ist die von ihm als der christlichen Kirche. Dieser Ausdruck kommt zunächst ganz formell und unbestimmt vor, sich anlehnend an den im N. T. überlieferten Sprachgebrauch, wie Apostelgesch. 19, 32. 39., wo er ganz das bezeichnet, was bei den Griechen die Volksversammlungen waren, wie sie gesetzmäßig zusammenberufen wurden (ἐκκαλεῖν, vocare, convocare). Die LXX übersetzen קָהָל, Genes. 35, 11. Ps. 22, 23., auch מִקְרָא durch ἐκκλησία. Alle, die sich zur israelitischen Nation und Religion bekennen, sind damit bezeichnet. Einen zwar nicht so nationalen, aber doch localen Sinn hat dieses von den Juden angenommene Wort bei den Christen; ἐκκλησία fällt da mit συναγωγή zusammen. Jac. 2, 2. Hebr. 10, 25. Apostelgesch. 8, 1.; die Kirche zu Jerusalem. 1 Cor. 11, 15. 14, 19. 28. Hebr. 2, 12. Matth. 18, 17. — Nächst dieser allgemeinen Bedeutung hat das Wort in Bezug besonders auf Christen auch noch einen ganz äußerlichen Sinn, in welchem es Anhänger der christlichen Religion, Bekenner des christlichen Glaubens überhaupt anzeigt, den Inbegriff Aller, welche sich, wenn auch nur äußerlich, zum Christenthum halten; so 1 Cor. 1, 2. 12, 28. Matth. 16, 18. — Ganz bestimmt endlich und concret wird die

Bedeutung von ἐκκλησία, als der Gesammtheit aller wahren Jünger und Verehrer Christi, der Gläubigen, und an dieser Seite hat die Vorstellung von der Kirche den Gegensatz der Welt an ihr und des Reiches der Welt im Unterschiede vom Reiche Gottes. In diesem Sinne gehören zur Kirche Christi nur die Gläubigen (πιστεύοντες) und Geheiligten (ἅγιοι). Die Kirche wird so unter den verschiedensten Bildern vorgestellt, als der Leib Christi, wie er ihr Haupt ist; darin ist angedeutet die innige Verbindung der Gläubigen als Glieder mit ihm und unter einander. Es knüpfen sich daran die Aufforderungen, wie zur Liebe gegen ihn, so auch zu gegenseitiger Eintracht und Bruderliebe. Röm. 12, 5. Ephes. 1, 22. 23. Ferner als das Haus, der Tempel, das Volk Gottes, das geistliche Israel, welches an die Stelle des fleischlichen gekommen; so 1 Petri 2, 9. 4, 17. 1 Cor. 3, 16. 17. Tit. 2, 14.; als der neue Bund, welcher die zur Gemeinde Christi Berufenen wirklich enthält, Röm. 11, 17. Apostelgesch. 15, 16. Diese neue Theokratie hat an Christo selbst ihr unsichtbares Oberhaupt, welches seine heilige Kirche regiert, Col. 1, 18. 1 Cor. 8, 6. 12, 5. Er ist das alleinige Oberhaupt derselben, Joh. 10, 30. Ephes. 4, 5.; wie ihr Gipfel und Haupt, so ist er auch ihr Grund und Eckstein oder das Fundament, worauf sie erbauet worden; 1 Cor. 3, 4. Gal. 1, 8. Ephes. 2, 20—22.; ihr Hirte, 1 Petri 5, 4. Hebr. 13, 20.; ihre Seele, 1 Cor. 12, 13. Ephes. 4, 4.; ihr Fürsorger, Joh. 14, 27. Apostelgesch. 11, 19—26. 2, 33.; ihr ewiger Herr, Matth. 20, 21. Phil. 2, 9. Ein Bild der unendlichen Liebe und Innigkeit, womit Jesus Christus in seiner verklärten Menschheit seiner Gemeinde auf Erden zugethan ist, ist die Ehe. Ephes. 5, 30—33.

2. Die kirchliche Tradition. a) Die ersten eigenthümlichen Bestimmungen des Begriffs gingen schon von den Schriften der apostolischen Väter aus, denen sie jedoch offenbar aus späterer Zeit inserirt worden sind, wo sich die Kirche schon als Anstalt mehr ausgebildet und organisirt hatte. Für die Einheit

und Autorität der Kirche, gegen Irrlehrer, Ketzer und Sectirer streitet Tertullianus besonders in den Präscriptionen, wie auch Cyprianus, dem sich der Gedanke der Kirche schon im Bischof crystallisirt. Dieser ist nach ihm gleichsam das Compendium der Kirche. Auch Augustinus entwickelte den Satz, den schon Cyprianus aufgestellt hatte, daß man außer der Kirche nicht selig werden könne. Abgeschlossen wurde nach der herrschenden Praxis die Theorie durch Vincentius von Lerins in dessen Commonitorium. Gegen die Irrlehrer und Sectirer nahm schon bei Tertullianus die christliche Kirche den Beinamen der katholischen an; im römischen Symbolum heißt sie die heilige, katholische; die Donatisten aber behaupteten, daß es mit dem Namen: die heilige, in der herrschenden Kirche kein Ernst sey und schlossen alle unwürdigen Mitglieder von ihrer Gemeinschaft aus. — b) Der römischen Kirche gegenüber, welche auf ihrer Synode zu Trient ausdrücklich den ältern Vorurtheilen beipflichtete, stellte die protestantische den Lehrsatz auf: daß unwürdige und gottlose zwar der Kirche beigemischt (ecclesiae admixti), aber doch nur scheinbare, todte Glieder der Kirche seyen, und daß es, um ein wahres Mitglied der Kirche zu seyn, nicht genug sey, sich nur äußerlich fromm zu stellen, die Sacramente zu empfangen und dem Papst zu gehorchen; die wahre Kirche sey nur da, wo das Wort Gottes rein gelehrt und die Sacramente nach Christi Vorschrift verwaltet werden. Ihre Trennung von der römischen Kirche sey nichts anderes, als Rückkehr zur wahren christlichen Kirche. c) Nach papistischen Grundsätzen ist die christliche Kirche von einer bestimmten Kirchenverfassung nicht verschieden und sich daher mit Ausschluß aller Einwirkung des Staats in allen Zeiten und Ländern gleich. Im Protestantismus wird Gleichheit des Kirchenwesens, der Ceremonien und Gebräuche nicht gefordert, und das Kirchenregiment ist den verschiedenen christlichen Staaten anvertraut. So nothwendig letzteres ist in gewissem Sinne, so ist es doch überall von den übelsten Folgen gewesen und da-

her das allgemeine Verlangen nach Verfassung und Freiheit der Kirche entstanden. Ein Staat, der selbst noch nicht in sich frei und dessen Form noch die absolute Monarchie ist, wird sich auch nicht entschließen, die Kirche frei zu geben und sich mit dem Recht der Oberaufsicht zu begnügen. Läßt der Staat hingegen die Kirche frei und sich zur Synodalverfassung gestalten, so wird seine Sorge nur seyn, Kunst und Wissenschaft auf die möglichste Höhe zu bringen und alle Anmaßungen und Uebergriffe der Kirche abzuwehren. So werden Staat und Kirche am besten sowohl für sich selbst, als für einander sorgen.

3. Begriff der Kirche.

a. Das Reich Gottes ist das Universum, wie es sich unterscheidet als das Reich der Natur und das Reich des Geistes oder der Gnade. Beide sind an sich Ein Reich, wie die Natur der an sich seyende Geist, der Geist die im Bewußtseyn zu sich selbst gekommene Natur ist. Das Reich Gottes ist das allumfassende; es hebt Natur und Geschichte als Endlichkeiten zur Unendlichkeit auf. Es hat daher an Raum und Zeit seine Grenze nicht; beide sind selbst erst in und mit der Welt gesetzt. Mit dem Ausdruck: Reich Gottes, ist das allgemeinste Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott bezeichnet. Es hat keine Zeit gegeben, wo Gott ohne sein Reich gewesen wäre; Gottes Reich ist das ewige, wenn auch diese Welt nicht die ewige ist. Die Ewigkeit des Reiches Gottes ist die Gottes selbst oder der Offenbarung seiner Eigenschaften an eine Welt; in seinen Eigenschaften ist Gott nicht nur sich selbst, sondern auch einer Welt offenbar. Doch ist das Reich Gottes nur eine Vorstellung, hergenommen von Reichen der Welt mit dem Bewußtseyn, daß es doch von diesen gar sehr verschieden sey; die Wahrheit der Vorstellung ist der Begriff der göttlichen Eigenschaften, in denen sich das Reich Gottes uns zum Bewußtseyn bringt. Ein Reich ohne Macht und Selbständigkeit ist bald vergänglich; es kann sich nicht behaupten, wenn es nicht von einem andern,

größern gehalten ist. Das Reich Gottes ist ewiges Bestehen in der unendlichen Macht Gottes; die unendliche Macht ist die Allmacht; daß diese ihr Seyn und Bestehen in keinem andern hat, ist die Selbständigkeit Gottes und seines Reiches. Der Regent, wenn er ein Mensch ist, so ist er, wie frei und selbständig, wie ausgedehnt seine Macht und Wirksamkeit auch sey, doch beschränkt; er kann nicht an allen Puncten seines Reichs gegenwärtig seyn und es nur im Großen und Ganzen, nicht in allen Seiten und Einzelheiten im Auge behalten; er muß Vieles auch Andern, seinen Behörden, zu thun überlassen. Der Begriff des Reiches Gottes ist der der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes. Was die Welt als Natur und Geschichte ist und enthält, es fällt nichts außerhalb seines Reichs und Bereichs. An dem Organischen im Naturreich offenbart sich mittelst des Begriffs der Zweckmäßigkeit besonders Gottes Weisheit und Güte. In anderer Weise aber ist Gott der Natur und dem Bewußtseyn gegenwärtig. Die Natur ist wohl ihm, aber nicht er ihr offenbar; wenn sein der Welt Gegenwärtigseyn ihr Bewußtseyn ist von ihm, so ist es selbst nicht mehr das Reich der Natur, sondern des Geistes; es ist in uns, ohne daß es darum aufhört, auch außer uns, für uns und uns objectiv zu seyn; in uns kommt und ist das Reich Gottes, wenn wir mit Bewußtseyn darin leben. Die Offenbarung und Mittheilung seines Geistes reflectirt sich an der Seite der Welt und begründet hiedurch in dieser eine Mannigfaltigkeit des Lebens für Gott und in seinem Reich, welche in den stets verschiedenen Stufen der Empfänglichkeit für Gott ihren Grund hat; indem an dieser die göttliche Gnadenwirkung sich reflectirt, wird diese Reflexion das Maaß, in welchem ein Jeder im Reiche Gottes ist oder den Geist Gottes hat. Ganz außer dem Reiche Gottes zu leben ist keinem menschlichen Wesen vergönnt; in demselben haben alle, welche sowohl, als auch welche noch nicht in der christlichen Kirche leben, ihren angewiesenen Platz. Was die verschiedenen Völker

in den verschiedenen Zeiten waren, sie waren es nur mittelst ihres Verhaltens und ihres Gebrauchs, den sie von ihrer Stellung im Reiche Gottes machten. Es muß durch diese Erkenntniß die Beurtheilung aller Zeiten und Völker zur Gerechtigkeit und Milde gestimmt werden, ohne deshalb an der Wahrheit einzubüßen; denn waren sie, wie sie in ihren Thaten waren, für den Geist, der die Geschichte der Welt macht, gut genug und durch ihren Standpunct im Reiche Gottes bestimmt, so müssen sie für uns lange gut genug seyn. Es ist der eine und selbige göttliche Geist, der als Christi Geist sich über die Gläubigen ergoß, und der zu allen Zeiten vorher schon in irgend einem Maaß sich mitgetheilt und zur Erleuchtung und Heiligung, wie zur Strafe und Züchtigung der Welt gewirkt hatte — dieß alles in der bestimmten Form, bis zu der er selbst es in der Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseyns gebracht hatte. Es ist daher eine sehr thörichte Frage, auf welche die Weltgeschichte selbst schon die Antwort ist, warum Gott den Fortschritt so mancher Völker zur Cultur nicht stärker beschleunigte, andere von ihrer höheren Stufe wieder in Uncultur zurücksinken ließ. Diese Frage setzt ein ganz äußerliches Verhältniß des Geistes und seiner Gnade zu dem menschlichen Selbstbewußtseyn voraus, wie wenn es Absicht und Bestimmung von jener wäre, diesem und seiner Freiheit Eintrag und Gewalt zu thun. Das Reich Gottes ist das Reich der Wahrheit und Freiheit oder des Glaubens und der Liebe und durch beides das Reich der Seligkeit. Aber dieß alles nur so, daß es Unterschiede, Stufen nicht ausschließt, durch den Grad der Nähe oder Ferne des menschlichen Verhaltens gesetzt. So lange die Weltgeschichte ihren Fortgang hat, kann der Gegensatz von Welt und Reich Gottes nicht verschwinden. Wohl ist, was beide für Gott sind, absoluterweise identisch, das Ziel, zu welchem die Welt sich in und aus ihrem Unterschiede vom Reiche Gottes erheben soll. Aber was die Geschichte lehrt, ist, daß erst, wenn der Gegensatz sich auf die

Spitze getrieben, das umgekehrte Verhältniß eintreten und die Macht der Welt abnehmen, das Reich Gottes wachsen und zunehmen wird. Sie erhebt sich aber nicht durch sich selbst aus dem Gegensatz, und bringt sich nicht durch sich selbst an jenes Ziel, sofern ihr die Kraft dazu fehlt, sondern es ist der göttliche Weltkeim, der das Princip und die Bestimmung der Welt ist und sich nur unter dem fortdauernden Sonnenschein der Gnade in ihr zur Entwickelung, Reife und Vollendung bringt; nur je mehr das Selbstbewußtseyn vom Gottesbewußtseyn durchdrungen seyn wird, kann die Welt den Einwirkungen der Gnade nachgeben. Mit der Entstehung des Christenthums hat ein Aufschwung der Welt zu diesem Ziel begonnen, der als ein merklicher Fortschritt zu demselben anerkannt ist; die Geburt Christi ist der Grund der Wiedergeburt der Welt geworden und sein Geist, unabläßig beschäftigt, die geschehene Erlösung der Welt durch Christum zum Besitz und Eigenthum der Welt zu machen und sie ihr zum Bewußtseyn zu bringen, erweitert täglich und stündlich die Grenzen des Reiches Gottes, trotz alles Widerstandes der Welt und der häufigen Rückfälle im Großen und Kleinen innerhalb des Reiches Gottes selbst. Als Christenthum hat sich das Reich Gottes aus der Allgemeinheit, welche die Macht Gottes über die Welt ist, in die Bestimmtheit eines engeren Kreises zusammengezogen, dessen Umfang die an Christum Glaubenden und durch diesen Glauben Wiedergeborenen umschließt. Das Christenthum hat allerdings der Welt in ihrer Glaubenslosigkeit und Liebloſigkeit den größten Abbruch gethan; aber es ist damit noch lange nicht zu Ende; es hat sich vielmehr sein Unterschied von der Welt und eben damit der Unterschied der Welt von ihm nur stärker, als zuvor, declarirt, ob es gleich eben das zu seiner Bestimmung hat, diesen Unterschied immer mehr aufzuheben. Das Reich Gottes, zu diesem Zweck in die Welt gekommen und gestiftet, ist

b. die Gemeinde. Die christliche Gemeinde, als das ur-

sprüngliche Verhältniß Christi zu seinen Jüngern und dieser zu ihm, ist die primitive Gestalt der Kirche oder, nach Conradi (Krit. d. Dogmen, S. 340.), der Prototyp der werdenden Gemeinde. In sofern kann und muß sie von der werdenden und gewordenen unterschieden werden. Der Begriff der Gemeinde vermittelt sich durch Unterscheidung der in ihm enthaltenen wesentlichen Momente. Sie hat zunächst die wesentliche Form der Gesellschaft, ist eine Vereinigung Mehrerer, Vieler zu frommen Zwecken. Das Ich in seiner Einzelheit und Sprödigkeit muß sich bereits zur Vielheit erhoben haben. Das Ich ist auch ein Du und der Geist ist das Ich, welches Wir ist. Der subjective Geist geht über in den objectiven, ist Familien- und Nationalgeist; die Identität des sub- und objectiven Geistes ist der Geist der Welt und Menschheit. Die Vereinigung auf allen diesen Stufen hat die Form der Geselligkeit und Gesellschaft; so denn auch die zu heiligen Zwecken. So nothwendig nun diese Form auch der Gemeinde ist, so ist sie doch nur die äußere, die erscheinende Form derselben, sey dieß Aeußere, was da vereinigt, der Zwang oder die Willkühr. Es ist die Noth und das Bedürfniß, der Trieb und die Begierde, was zur Gesellschaft führt; die Einsamkeit hat keine Befriedigung in ihr selbst. Der sociale Trieb ist selbst diese Erklärung, daß kein menschliches Wesen außer aller Vereinigung mit Andern seines Gleichen bestehen kann. Aber diese Vereinigung hat, als nur äußere, noch den Widerspruch in sich, daß die Vereinigten sich auch noch fremd bleiben, keine wesentliche, innere Beziehung auf einander haben. Die Vereinigung ist selbst nur eine solche zu bestimmten, äußern Zwecken, mit deren Erreichung auch die Vereinigung wegfällt. Die Freiheit, welche sie zusammengeführt hat, ist nicht zugleich die Nothwendigkeit. Man hat wohl auch die kirchlichen Vereinigungen und Confessionen Religionsgesellschaften genannt. Allein damit ist nur an der Aeußerlichkeit, der erscheinenden Form, stehen geblieben und die christliche Kirche nur in die Reihe sonstiger

Societäten gestellt, dergleichen wohl auch eine Wittwenkasse oder Eisenbahngesellschaft ist. Allein schon die Familie, und um wieviel mehr der Staat, die Kirche ist darüber hinaus, nur eine Gesellschaft zu seyn. Erst die Gemeinschaft hat die Bestimmung der innern Vereinigung; in ihr ist das einzelne Subject innerlich auf das andere angewiesen und bezieht sich, nur auf das andere sich beziehend, auf sich selbst. Dieß ist der Begriff eines Organismus, eines Verhältnisses von Gliedern zum Ganzen und des Ganzen zu den einzelnen Gliedern, ein Begriff, der im Christenthum, als das Verhältniß der Gläubigen zu Christo, als der das Haupt, die Seele dieses Leibes ist, vorstellig gemacht ist. Das atome Daseyn und Nebeneinanderseyn in der Gesellschaft ist noch das einsame und die Einsamkeit noch das Gegentheil der Gemeinsamkeit. In der Gesellschaft herrscht noch der Zwang, um die Willkühr zu bändigen, in der Gemeinschaft die Liebe, die freie Liebe. Diese Innigkeit hat zu ihrem Ausgangspunct eine Freiheit, welche die Nothwendigkeit selber ist, die Gewißheit, daß außer solcher Gemeinschaft der Zweck des menschlichen Daseyns unerreichbar ist. In dieser Beziehung nun steht die kirchliche Gemeinschaft noch mit der Familie und dem Staat auf gleicher Linie; sie hat mit diesen Gemeinschaften auch den sie durchdringenden sittlichen Geist gemein, also auch dieß, daß sie wesentlich sittliches Institut ist. Die Gemeinschaft der Christen mit Christo mittelst des Glaubens ist auch die Gemeinschaft derselben unter einander mittelst der Liebe. Allein diese sittlichen Gemeinschaften können in allen Gestalten doch den Character der Endlichkeiten nicht verleugnen. Wie die Familien sich auflösen und zerstreuen, so haben Staaten ihre individuellen Grenzen, über welche sie nicht hinausgehen; auch sie entstehen und vergehen. Auch ist in ihnen noch mit der Eintracht die Zwietracht beisammen, mit der Liebe der Haß, Hader, Neid u. s. f. Die Gesellschaft enthält selbst als Gemeinschaft noch das Princip der Spaltung und Trennung, des Krieges und Unfriedens

und ist damit in sich selbst unbefriedigt. Tritt in die Gesellschaft als Gemeinschaft das Princip der Versöhnung ein, so hebt sie beide über sich und ihre Endlichkeit hinaus und die Gemeinschaft ist die Gemeinde. Indem in ihr das Selbst- und Weltbewußtseyn nicht ist ohne das Gottesbewußtseyn, ist sie das Reich des ewigen Friedens und der allgemeinsten Befriedigung. Die Gesellschaft stellt nur die Leiblichkeit der Gemeinde, die Gemeinschaft ihre Beseelung dar; der Gemeinde Princip ist der Geist und sie selbst ein Leben im Geist. Diese Idee der Gemeinde verdankt die Vernunft und Wissenschaft nicht sich, sondern dem Christenthum, nämlich der That der Erlösung und Versöhnung, der Stiftung der Gemeinde durch Christum. Sie ist einerseits nicht verschieden von dem Reiche Gottes, wie dieses in der ganzen Welt, in allen Zeiten und Ländern der Erde bestand und die Mannigfaltigkeit der Religionen in sich hat von der tiefsten Stufe des Fetischismus und Polytheismus an bis zu dem reinen und geläuterten Gedanken im Judaismus und dessen Monotheismus. Die Gemeinde, wie sie durch Christum gestiftet ist, d. h. in einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Lande ihren Anfang genommen, bezieht sich durch sich selbst auf alles Wahre und Göttliche der Vorzeit und eignet es sich als ihr ursprüngliches Eigenthum zu, d. h. aus der Offenbarung Gottes, welche der Sohn ist, der in Christo ein Mensch geworden, ist Alles geflossen, was die vorchristliche Welt Wahres und Gutes hatte. An die vorhandene Frömmigkeit unter Juden und Heiden knüpft Christus mit seinen Aposteln an, und schon der erste Schritt in seine Gemeinde ist das Zeugniß davon, daß der Schritt, ohne in sich einen Anknüpfungspunct darzubieten, nicht geschehen konnte. Auch eine Gemeinschaft bestand bereits, wenn auch nicht so ausgebildet und fest unter den Heiden, doch schon in sehr bestimmter Weise unter den Juden. Das gottesdienstliche Leben des Heidenthums ist nur zu finden auf dem Standpunct der Geselligkeit und Gesellschaft, einer ge-

genseitigen Duldung und Anerkennung, eines weit verbreiteten Verkehrs, in welchem alle Religionen neben einander Platz und Unterkommen fanden. Der subjective Geist war mit dem objectiven durch die äußerliche Erscheinung desselben, seine Sitten und Gebräuche verknüpft; aber eine Kirche ist möglich nur, wenn die Gemeinde als das Leben im wahren Glauben gestiftet worden. Näher stand der Gemeinde die israelitische Theokratie, denn sie war auf dem Standpunct der kirchlichen Gemeinschaft das Leben in der einen und selbigen Offenbarung, das Bewußtseyn einer göttlichen Erwählung, eines Volkes Gottes, eines Centralpunctes, von welchem, wenigstens der prophetischen Ahnung zufolge, der wahre Glaube und die Gemeinschaft darin sich über alle Völker verbreiten sollte. Die Selbstbeschränkung aber, womit die Idee der Gemeinde in Israel noch verknüpft war, ließ eine wahre Verwirklichung derselben nicht zu; die fleischliche Bestimmtheit und Volksthümlichkeit, die abstracte Einheit der Kirche und des Staates widerstrebte der Allgemeinheit ihrer Verbreitung und gab der Gemeinde Gottes in Israel diese bestimmte Physiognomie, diesen scharfen Zug von Herbigkeit des Gegensatzes gegen alle Völker, diese Schroffheit und Exclusivheit, welche noch jetzt sich so leicht derer bemächtigt, welche mehr im A. als im N. T. leben. — Andererseits so viel auch das Christenthum in seiner Entstehung noch mit dem Judenthum gemein hatte, so war es doch eine durchaus eigenthümliche, in sich bestimmte Erscheinung, die neue Grundlage der Weltentwickelung. In und mit Christo kam das an sich seyende Reich Gottes, das Himmelreich nahe heran und verwirklichte sich in der Welt als das Reich des Glaubens und der Liebe, des Friedens und der Seligkeit. Allen Menschen und Völkern ist zwar eben damit die Thür zur Seligkeit aufgemacht; aber sie selbst, die christliche Gemeinde, ist die Vereinigung der Gläubigen, die Gemeinde der Heiligen, das Salz, welches die Welt vor der Fäulniß bewahrt, der Sauerteig, der den ganzen Weltteig durch-

säuert. In ihrem normalen Zustande finden wir die Gemeinde nur so, wie sie von Christo in den Aposteln gestiftet ist. Denn wohl haftet an ihr noch diese Abstraction, daß sie den ganzen geschichtlichen Verlauf der Zukunft noch außer sich hat und sich noch nicht darin realisirt hat. Aber doch ist gegen die intensive Größe, welche das unmittelbare Verhältniß Christi zu seinen Aposteln hatte, die extensive nicht in Anschlag zu bringen, da in ihrer Verbreitung über so viele Individuen und Nationen die Gemeinde sich mit der Welt in einer Weise vermischte, welche nur zu oft und zu sehr ihrem reinen und heiligen Geiste widerstrebte. Nur jene, die Apostel und die durch sie der Gemeinde Incorporirten sind ursprünglicherweise als die ἐκλεκτοὶ, als das γένος ἐκλεκτὸν anzusehen, welche die ἐκκλησία constituiren, in einer Weise der Reception, mit welcher die spätere Tradition innerhalb der christlichen Kirche selbst nicht zu verwechseln ist. Der Mittelpunct der Einheit dieser Gemeinde oder der Gemeindegeist ist der Geist Jesu Christi, der heilige, und die von ihm über Alle ausströmende Kraft die Begeisterung, die Bekehrung und Wiedergeburt das gemeinsame Band, von welchem alle umschlungen sind. In allen ihren Gemeindebewegungen ist er das Agens, dessen Impulsen folgend das Einzelleben der ersten Christen sich als wesentlichen Bestandtheil eines Ganzen darstellt; — ein Zustand, der bald nachher, da man schon durch die Geburt von christlichen Eltern ein Christ werden konnte, als ein idealischer angesehen und schwärmerisch von Montanisten und Donatisten nachgeahmt wurde. Wohl stand die Gemeinde Christi peripherisch so um ihr heiliges Centrum noch in der Endlichkeit; aber sie selbst ragt vermöge dieses Centrums, als ihres Princips, schon an allen Seiten darüber hinaus und gewann, nachdem ihr sichtbares Oberhaupt das unsichtbare geworden und in die Verklärung seiner Herrlichkeit eingegangen war, nur quantitativerweise an Klarheit und Geistigkeit. Der Unterschied war nur, daß die Apostel in freier Selbstthätigkeit das Werk, von Christo

an ihnen vollbracht, übernahmen, was sie von ihm empfangen hatten, zum Gemeingut Aller erhoben und das in ihnen gestaltete Christusbild in die Seelen der Gläubigen pflanzten. In diesem Sinn und Geist finden wir noch innerhalb des Kanons das christliche Gemeinwesen in der einfachsten Form und nach Maßgabe der Zeit und des Bedürfnisses durch die organisirende Macht des Geistes Jesu Christi geordnet, und auch dieses muß noch als Wille Christi angesehen werden, obgleich es dessen während seines Wandels auf Erden nicht bedurfte. Es bewährte sich darin seine Verheißung, der heilige Geist werde sie in alle Wahrheit leiten und derselbige ihn verklären. Dieser Geist ist es denn auch, der die durch Christum gestiftete Gemeinde in keiner Zeit untergehen lassen, ihr immer neue Bekenner und Mitglieder zugeführt, ihnen Christum als den Erlöser und Versöhner vergegenwärtiget und sie mit ihm vereinigt hat. Aber so sich selber gleich ist sie zugleich in alle Ungleichheit eingetreten und in diesem Unterschiede ist sie

c. die christliche Kirche. In ihr beginnt das Reich Gottes als Gemeinde Jesu Christi den zeitlichen Verlauf der weiteren Entwickelung und Verwirklichung. Daß wir sie so von einander unterscheiden, ist eben so nothwendig, als wir das Reich Gottes auf den Vater, die Gemeinde auf den Sohn, die Kirche auf den heiligen Geist zurückführen. Was daher in der Kirche von ihrem Verlauf an bis in die Gegenwart wahrhaft den heiligen Geist zu seiner Quelle hat, das ist auch in die Einheit mit dem göttlichen Princip der Kirche aufgenommen. Aber dieß ist nicht ebenso von ihm zu sagen, wie er der in der Kirche verbreitete Gemeingeist ist und mit der Welt an allen Seiten verwickelt ist. In ihn, wie Schleiermacher thut (Dogm. II. S. 320.), den heiligen Geist ganz aufgehen zu lassen, heißt wohl, was man oft gerühmt hat, die Kirche hoch stellen, aber den heiligen Geist, dieß tragende, beseelende, alles Gute und Heilige bewirkende Princip, nicht anerkennen. In dieser Bezie-

hung ist vielmehr zu bekennen, daß die Realisirung dessen, was der Apostel von der Gemeinde sagt, daß sie das vollkommene Abbild Christi sey, in keiner Zeit vollständig, sondern nur in weiter Ferne und Annäherung zu erblicken ist. Der Unterschied der Gemeinde und Kirche Christi ist so groß, daß man schon oft gefragt hat, ob es in Christi Absicht gelegen, eine Kirche zu stiften. Bezieht sich dieß auf die von Christo und den Aposteln erwiesenermaßen gestiftete Gemeinde, so hat die Frage keinen Sinn; denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Christus eine die ganze Welt umfassende Gemeinschaft mit ihr gewollt, diesen Willen auch schon in der Stiftung der ersten Gemeinde bestimmt genug erklärt und die Apostel dazu berufen und angewiesen und mit der einfachen Grundlage auch schon die wesentlichsten Elemente der künftigen kirchlichen Entwickelung vorgezeichnet habe. Diese Gemeinde Christi war auch nicht eine nur ideelle und unsichtbare, sondern eine sehr reelle und sichtbare. Was hingegen die Kirche in ihrem historischen Verlauf von da an betrifft, so ist mit jener Frage nur die in manchen Zeiten große Unähnlichkeit der Kirche ausgesprochen, von der man zur Ehre Christi und der Wahrheit sagen muß, daß er sie nicht gestiftet. Man fragt aber auch oft so, indem man die papistische Vorstellung als den Begriff der Kirche nimmt und diese von ihrer Verfassung und förmlichen Organisation nicht unterscheidet. Die Behauptung der göttlichen Stiftung der Kirche in diesem Sinne wird im Protestantismus mit Recht geleugnet, und wenn Rothe (in den „Anfängen der christl. Kirche") den Anfang der Kirche von der Institution des Episcopates datirt, so hat er ganz Recht, wenn er die Verfassung der Kirche meint. — Zur christlichen Kirche hat das Nichtchristliche, oder die Negation der Kirche, die Welt, ein inneres, wesentliches Verhältniß. Nur, ist die Negation zur Opposition geworden, so ist sie das, was nicht seyn soll, was, durch die Erlösung und Versöhnung verwandelt, in das Reich Gottes übergehen soll. Vorausgesetzt ist so in glei-

cher Weise, daß die Welt ein Anderes, als die Kirche, und daß sie in diese übergehen und mit derselben eins werden soll. Hierauf gründet sich die verschiedene Stellung der Welt zur Kirche. Sie ist von Gott abgefallen, das Gott widerstrebende, gegen Gott empörte Princip. Allein sie ist ursprünglich von Gott geschaffen und soll durch Christum wiedergewonnen, mit Gott versöhnt werden. Ferner als nur die Negation der Kirche, als nur nicht die Kirche ist die Weltlichkeit nicht die Unsittlichkeit. Das Reich Gottes enthält sie beide, die Welt und Kirche; auch eins werdend sind sie so wenig einerlei, daß die Unterscheidung beständig ihr Recht behält. Die Welt kann ohne die Kirche nicht bestehen, die Kirche ohne die Welt eben so wenig. Die sittlichen Gemeinschaften der Ehe und Familie, des Staats und seiner Regierung sind durch die Kirche anerkannt. Die christliche Frömmigkeit selbst hat ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit in der Sittlichkeit, diese aber an jener ihre Vollendung und Vollkommenheit. Eine Frömmigkeit, Kirchlichkeit ohne Sittlichkeit hat keine wahrhaftige Wirklichkeit und ist ganz ohne Werth. Dagegen die Sittlichkeit schon als Weltlichkeit hat Selbständigkeit an und für sich, ja schon als Werkfertigkeit und Werkgerechtigkeit und noch ohne durch den Glauben verklärt und vollendet zu seyn, ist sie weit über eine solche Frömmigkeit zu stellen, welche nur mit dem Schein des Glaubens, mit gedankenlosen Buchstaben und Formeln sich begnügt. Endlich ist zu bemerken, daß die Welt in der mannigfaltigsten Weise in die Kirche hineinläuft, nicht nur, sofern sie selbst die sittliche Weltform zu ihrer eigenen Gestaltung und Erhaltung vielfach bedarf, sondern auch selbst noch mit der Misform der Welt behaftet ist und sich freiwillig mit ihr identificirt. Jenes ist durch die Constitution, die innere und äußere Organisation der Kirche nothwendig gemacht; sie muß sich mit Elementen der Welt befassen, um sich zu ihren Zwecken daraus zu verfassen. Eine Verfassung der Kirche kommt zu Stande entweder so, daß die Kirche den Staat als die Nega-

tion der Kirche mit sich zusammenklemmt, wie im Papstthum und der anglikanischen Staatskirche, theils umgekehrt der Staat die Kirche in sich aufnimmt, wie in allen protestantischen Ländern mehr oder weniger. Jenes ist die abstracte Einheit von Staat und Kirche, dieses die concrete; dort geschieht, daß die Kirche sich verweltlicht und eine sehr materielle Existenz gewinnt, hier, daß die Kirche dem Staat, als der sittlichen Welt, untergeordnet ist und auf das Minimum ihrer Existenz zurückgedrängt ist. Dieß Minimum ist, wenn der Staat, der jure humano das Kirchenregiment hat, der Kirche keinerlei Art Selbstregierung vergönnt, welche ihr jure divino zukommt. Wenn es in der protestantischen Kirche mit Recht heißt: das Oberhaupt des Staats sey auch das Oberhaupt der Kirche, so bezieht sich dieß lediglich einerseits auf das Daseyn der Kirche *im Staat*, andererseits auf die concrete Einheit beider, welche in dem Landesherrn repräsentirt oder vorgestellt ist, nicht aber auf die Kirche an sich oder darauf, daß der Landesherr etwa das sichtbare Oberhaupt der Kirche wäre, wie Christus das unsichtbare; denn damit wäre der Landesherr zum Papst gemacht. So nothwendig die Einigung der Kirche mit der sittlichen Welt ist, wenn sie Landeskirche seyn soll und sie dem Staat sich nicht entziehen kann, wenn sie nicht als die formlose in der Diaspora nur existiren soll, wie die sogenannte freie Kirche in England und jede Secte, so geschieht auf allen Wegen doch leicht auch, was oben als das zweite angegeben wurde, daß die Kirche nur allzusehr sich mit der Welt vermischt und was der einen oder der andern angehört, nicht mehr zu unterscheiden ist. Die Gemeinde Jesu Christi zieht sich da immer mehr aus der Kirche zurück und diese ist da oft nichts weniger, als jene, oft nichts anderes, als was man das Kirchenwesen, Kirchenverfassung nennt. Da kommt es vor, daß auch die Geistlichkeit schon an und für sich, auch der kirchliche Gottesdienst bis auf das Kirchengebäude herab die Kirche heißt. Die Kirchlichen und Kirchlichgesinnten sind die,

welche fleißig in die Kirche gehen. Diesen dürftigen, beschränkten Vorstellungen setzt sich dann die sittliche Weltbildung, die Geistesbildung der Zeit entgegen und emancipirt sich von der Kirche. Wenn die Kirche, besonders als Geistlichkeit, sich nur noch bei der rohen, gedankenlosen Menge halten kann, sich nur auf diese berechnet, hingegen, was die Zeit an sittlicher, geistiger Bildung besitzt, nicht mehr in sich einzuschließen vermag, so steht sie selbst schon auf dem äußersten Punct der Schwäche und des Verfalls, und es bleibt ihr nichts als das ohnmächtige und ungerechte Klagen über das von ihr selbst herbeigeführte Verderben. Die christliche Kirche hat, um wahrhaft segensreich zu wirken, nach Maßgabe der Zeit und ihrer Bedürfnisse sich zu gestalten und einzurichten. Die Masse der zeitlichen und räumlichen Unterschiede und Ungleichheiten ist das Geschichtliche an ihr. In diesem ihren geschichtlichen Verlauf hat sie besonders die Aufgabe gehabt, durch ihre Praxis den Widerspruch in den entgegengesetzten Bestimmungen, welche die Kirche hat, aufzulösen. Der Widerspruch ist gesetzt durch die Vereinigung des Geistes Gottes in Jesu Christo mit der Welt und durch den beständigen Einfluß des einen auf den andern. Was von der einen Seite als der göttlichen gilt, kann nicht ebenso von der andern als der menschlichen gelten. Die Eigenschaften der Gemeinde Christi, als der realisirten Idee und Wesenheit der Kirche, sind nicht ebenso von jeder Erscheinung und Bewegung der letzteren in der Welt zu prädiciren. Daher mit Recht gesagt ist, die Wundergaben, von denen die ursprüngliche Gemeinde begleitet war, hätten in der Kirche aufgehört. Man unterscheidet die unsichtbare Seite der Kirche von der sichtbaren. Der Begriff derselben ist, diese Dialectik, welche beide Seiten in eins zusammenfaßt, practisch, rein und richtig durchzuführen und alle Abstraction dabei zu vermeiden. Die Erscheinung und Bewegung in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit ist die unumgängliche Leiblichkeit und Sichtbarkeit der Kirche. Der Geist hingegen, als

Seele dieses Leibes, der Glaube ist das Innere dieses Aeußern, die unsichtbare Seite der sichtbaren. Der Geist und Glaube selbst ist der Trieb, der zur Gestaltung und Erscheinung treibt. Wird aber auf die letztere auch ohne ersichtlichen oder beweisbaren Abfluß aus dem erstern aller Werth gelegt oder doch überwiegend auf die Aeußerlichkeit, den Pomp und Glanz des Gottesdienstes, den Reichthum und die Macht des Clerus gehalten, wie im Papstthum, in der Meinung, daß die Kirche sich dem sinnlichen Menschen zu empfehlen und ihm zu imponiren habe, so kann die unsichtbare Kirche, der Geist und Glaube, sich nicht in seiner Macht und Wahrheit erweisen und kann bis zum Minimum verschwinden, so wie die entgegengesetzte Abstraction, die reine Innerlichkeit, die Verschmähung aller sinnlichen Zuthat, wie im Quäkerthum, ebenso unmöglich durchzuführen ist, ohne den Begriff der Kirche zu zerstören. Beide Bestimmungen, so im Extrem gefaßt, widerstreben der christlichen Idee, der concreten Identität, welche die Wahrheit des Verhältnisses beider Naturen in Christo ist, und der ursprünglichen Gemeinde Christi, welche die entgegengesetzten Bestimmungen in normaler Weise in sich vereinigte, obwohl ihre kirchliche Existenz noch wenig entwickelt und ausgebildet war. Nur auf diesem Grunde ist nun erstlich von der Kirche zu sagen, daß sie die reine und heilige sey und auch nicht. Jenes bringt der Begriff der Kirche mit sich, soweit sie wahrhaft von dem Geist der Gemeinde, welcher der reine und heilige ist, durchdrungen und geleitet ist. Dieses der Eindrang der Welt in die Kirche. Unter dem Deckmantel der Religion und ihres heiligen Eifers, zur Ehre Gottes sind in der Kirche die größesten Greuel verübt worden. Dem setzt sich vielmehr, wer der wahren Kirche angehört, entgegen. Kraft ihrer Bestimmung sind alle von ihr ausgeschlossen, die, ob sie gleich sichtbar und äußerlich der Kirche anzugehören scheinen, in Lug und Trug, in der Unwahrheit und Liebloſigkeit leben, und nur in dem Maaß gehören sie ihr wahrhaft und wirklich an, als sie darin

sich befreien lassen von ihren Irrthümern und Sünden, die erleuchteten und geheiligten sind. Sie ist an sich die Gemeinde der Heiligen. Wie aber kein Einzelner, selbst der Wiedergeborene nicht, ohne Irrthum und Sünde ist, so auch die Gesammtheit der Gläubigen. Die Sünde, so weit sie Denkact, ist sie Irrthum; der Irrthum, so weit er Willensact, ist er Sünde. Von beiden, so weit sie in der irrenden, trüglichen Welt verbreitet sind, ist auch die Kirche nicht frei; dem Irrthum und der Sünde setzet vielmehr der Geist der Wahrheit und Heiligkeit sich entgegen, der an und für sich der irrthumslose und untrügliche ist. Er eignet ausschließlich sich weder einem Individuum, wie dergleichen ein Papst ist, noch irgend einer localen und partiellen Gemeinschaft, dergleichen die römische Kirche ist. Er ist die Totalität und Katholicität und ihn hat Niemand so, daß er ihn nicht gemein hätte mit Andern; seine Mittheilungen sind Gaben, Gnadengaben, vielseitig oder einseitig in Jedem, doch so, daß jeder individuelle Mangel seine Ergänzung findet in Andern. Der Gedanke einer christlichen Kirche, die aus lauter Heiligen bestände, ist ein abstracter; wirklich und concret ist die Reinheit und Heiligkeit der Kirche in der Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die protestantische Kirche läßt daher im Bewußtseyn des wahren christlichen Glaubens auch die schwachen Anfänge des Glaubens und die verschiedensten Glaubensstufen in sich zu, und dieser Reichthum ist kein Mangel, sondern ein großer Vorzug derselben gegen die päpstliche und anglikanische Kirche. Zum andern ist die Kirche die eine und allgemeine und doch auch die mannigfaltige und verschiedene. Die Einheit ist begründet darin, daß ihr einiger Stifter in und mit seiner Gemeinde nicht das Sich-Widersprechende gestiftet und sein sie beseelender Geist der eine und selbige ist, auch in der weitesten Verbreitung und umfassendsten Allgemeinheit. Dieß aber hat nicht verhindern sollen, daß sie ausgehend in alle Welt sich in der mannigfaltigen Weise darstelle, nach der Verschiedenheit der Völker und Sprachen, nach

Maßgabe des Bedürfnisses, der nationellen Gebräuche und Sitten. Die Bestimmung der Einheit in der Allgemeinheit hat die Kirche durch ihren göttlich-menschlichen Stifter, der als der Eine und Einzelne der absolut allgemeine Mensch, dessen persönliches Bewußtseyn von dem allgemein-menschlichen Selbstbewußtseyn nicht verschieden ist. So intensiv durch ihren Stifter die eine, ist sie auch extensiv durch ihren Begriff auf die Allgemeinheit angewiesen, so daß sie in ihrer Ausbreitung ihre Grenze nur in der der Menschheit finden kann. Es kann dessen ungeachtet der Geist der ursprünglichen Gemeinde, der wahre christliche Glaube alle diese abweichenden Formen, in denen die christliche Kirche erscheint, durchdringen und in allen Ländern der Erde seine Verehrer und Werkzeuge finden, wie Luther sagte, selbst unter dem Papst, selbst unter dem Türken. Es gründet sich hierauf der protestantische Grundsatz: daß man in jeder der verschiedenen christlichen Kirchen und Confessionen selig werden kann. Dieß gilt jedoch nur subjectiv; objectiv macht es allerdings einen Unterschied, daß die Theilnahme an der Seligkeit Christi in der einen Kirche erleichtert, in der andern erschwert ist. Der protestantische Grundsatz, dem römischen gegenüber, ist, daß, um den wahren, christlichen Glauben zu haben, Einheit der Formen und Gebräuche nicht erforderlich sey. Nicht alle individuellen Umstände, selbst der ersten Gemeinde, sind mit ihr mitverewigt. Das Christenthum hat nur so sich des Geistes der verschiedenen Völker bemächtigen können, daß es in ihnen sich individualisirte. Die römische Kirche, ob sie zwar die Allgemeinheit ganz unbeschränkt nimmt, verfällt doch dadurch in eine große Beschränktheit, daß sie den Geist der christlichen Kirche von einer äußerlichen Verfassung und Gleichheit derselben in allen Ländern abhängig macht und sich hiedurch überall mit der Nationalität und eben dadurch auch mit sich selbst in Widerspruch setzt. Sie behauptet hiemit jene todte Einheit, welche die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung ausschließt. Die protestantische Kirche hat dagegen

überall die Gestalt der Landeskirche, schließt sich dem Geiste des Volkes aufs innigste an, und schließt auch Eigenthümlichkeiten in der Lehrdarstellung, im Cultus, in der Verfassung nicht aus, ohne deshalb die Gemeinschaft in dem allen mit den Kirchen anderer protestantischen Länder aufzugeben. Aber auch bei den Unterschieden der verschiedenen Kirchen, Confessionen und Secten ist es nicht geblieben, sondern sie haben sich vom Anfang an in ein polemisches Verhältniß zu einander gesetzt und dieses selbst zu ihrem Ursprung gehabt. Spaltungen sind, wie schon die Kirche noch innerhalb des Kanons zeigt, nicht zu vermeiden. Einen Unterschied macht es nur, ob sie von der Seite der Liebe und eines heiligen Zorns kommen, oder von der eines unheiligen Hasses und der Leidenschaft. Nothwendig und in sich gerechtfertigt ist die Entzweiung und Aufhebung der Gemeinschaft, wenn nur so die heiligen Güter der christlichen Wahrheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu retten sind, wie das im sechszehnten Jahrhundert der Fall war. Aber die Kirche ist auch der Schauplatz des Partei- und Sectengeistes; das Egoistische, wenn es sich über eine Mehrheit verbreitet, ist das Sectirerische und dieses hat die Caprice zu seiner Seele. Im Uebergang des Glaubens zum Dogma und dessen Verstandesbestimmungen kommen die einseitigen Fassungen hervor, denen sich andere Einseitigkeiten mit gleicher Berechtigung entgegensetzen. Die speculative Dogmatik hat die christliche Glaubenslehre, abgesehen von allen Kirchentrennungen, vor der Vernunft zu rechtfertigen, und nicht nur, was das Christenthum für mich, sondern auch, was es an sich ist, zu erkennen; so kann sie frei und unbefangen zu Werke gehen und sich über die Einseitigkeiten erheben. Der Dogmatismus hingegen setzt sich in einer abstracten Verstandesbestimmung fest, stellt das kirchliche Dogma höher als die christliche Glaubenswahrheit und das Bekennen höher als das Erkennen, ist seiner Natur nach exclusiv und verdammt alle andern Glaubensgemeinschaften, indem er den auch darin thätigen Gna-

dengeist nicht anerkennt. Ihm ist der Andersdenkende, besonders je näher er ihm steht, nur um so mehr verhaßt. Der Dogmatismus wird zum Indifferentismus, wenn ihm außer seiner subjectiven Ueberzeugung alle anderen Glaubensgemeinschaften gleichgültig sind. Der Christ, welcher der getrennten Kirchen er angehöre, erhält sich in der Disposition zur Union, indem er das Christliche in allen Kirchen und Confessionen nicht aus dem Auge verliert und weiß, daß das Christenthum, wie die klare und warme Sonne, über allen aufgeht. Mit dieser Erkenntniß hat alle Ketzerei auf der einen Seite, und alle Ketzerriecherei und Ketzerverfolgung, der Jesuitismus und die Inquisition, die soviel Elend über die Welt gebracht haben, ein Ende. Der Christ sucht durch Gründe zu überzeugen, durch Erkenntniß der Wahrheit zu belehren und zu bekehren; den Proselyten zu gewinnen ist das gerechte Bestreben jedes Glaubens im Bewußtseyn seiner selbst; nur die Propaganda, die Proselytenmacherei, als methodische Anstalt, als mechanische Einrichtung ist das Gehässige, Verderbliche und Verwerfliche. Andererseits wird in der protestantischen Kirche vielfältig gefehlt darin, daß ihr Widerspruch bis zum Leugnen der Nothwendigkeit jener Einheit und Allgemeinheit der Kirche geht. Der wahre Unterschied ist vielmehr der zwischen einer römisch-katholischen und protestantisch-katholischen Kirche. — Sie ist endlich ihrem Geist und Wesen nach die ewig siegende und doch in der Zeit und der Erscheinung noch die kämpfende, leidende und gedrückte. Nicht nur ist, wie oben gezeigt, die Kirche selbst noch vielfältig mit Elementen der Welt, mit der Unwahrheit und Lüge, mit der Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit behaftet und verwickelt, sofern sie nicht die vollkommene ist, und hat jene Unvollkommenheiten an ihr selbst fortwährend zu bekämpfen, sondern auch von außen kommen der Angriffe auf sie, der Stürme über sie zahllose, und machen den unabläßigen Kampf der Wahrheit mit der Lüge, der Liebe mit der Bosheit nothwendig. So mit dem Irrthum und der Sünde

streitend ist sie allen möglichen Leiden und Verfolgungen ausgesetzt, im Einzelnen und Ganzen, im Kleinen und Großen, wie die zahlreichen Martyrologien der Kirche bezeugen. Nur in andern Gestalten haben sich die Verfolgungen und Leiden der Christen in den ersten drei Jahrhunderten, der Ketzer im Byzantinischen Reich und im Mittelalter auf die protestantische Kirche fortgepflanzt. In ihr hat sich besonders der Staat, der die Kirche zu schützen und die allgemeine Oberaufsicht über sie zu führen hat, häufig als den bittersten Feind der Kirche erwiesen. Ihre heiligen Angelegenheiten hat er nur in politischer Weise und wie Staatsangelegenheiten zu behandeln gewußt und das Bewußtseyn der Macht, womit, wie mit dem Bewußtseyn des Reichthums, nur schwer ins Himmelreich zu kommen ist, drückend über sie geltend gemacht. Statt sie frei aus sich zu entlassen und ihr nur zur äußern Constitution und innern Organisation mit seinen Mitteln behülflich zu seyn, hat er sie nur geknechtet und ihr seine Fesseln angelegt. Es ist sehr zweifelhaft, ob die völlige Vernachlässigung oder die große Begünstigung der Kirche von Seiten des Staats ihr verderblicher gewesen. Es hat nur mit Verdacht und Besorgniß erfüllen können, wenn der Staat, wie im Byzantinischen Reich, sich in so intime Freundschaft mit der Kirche einließ, die Vertheidigung der reinen Lehre übernahm und sich selbst mit der Kirche vermischte. Diese zuthuliche, zudringliche Frömmigkeit der weltlichen Macht ist selten ohne Hinterlist und Heuchelei gewesen und hat in den meisten Fällen den Character der Beamteten in Staat und Kirche zugleich verdorben. Denn nimmt der Staat sich in dieser Weise der Kirche an, so fordert er dafür von ihr einen solchen unbedingten Gehorsam und Autoritätsglauben, wie er ihn für seine Gesetze und Institutionen zu fordern berechtigt ist, fördert aber weder die Freiheit, noch den Fortschritt im Glauben und dessen Erkenntniß. Er fragt, auf welche Urkunde hin sie Aufnahme im Staat erlangt habe, und ob auch alle noch jetzt, wie vor dreihundert

Jahren, an den Inhalt derselben gehörig glauben; er verlangt diesen Glauben mit Gewalt und spricht dabei noch von Glaubens- und Gewissensfreiheit; ob jene Urkunde auch nur noch im allgemeinen Bewußtseyn sey, danach fragt er nicht. Er ist dabei keineswegs so uneigennützig, der christlichen Religion nur um ihrer selbst willen zu dienen, sondern als Staat hat er ein Recht, dabei den Vortheil in Anschlag zu bringen, den sie ihm gewährt, ihm geduldige und gehorsame Unterthanen zu schaffen; er betrachtet sie wenigstens nebenher als das trefflichste Mittel zu seinen Zwecken und ist darin der Feuerbach'schen Ansicht, daß das Christenthum leider bisher nur darauf ausgegangen, gute Himmelsbürger zu liefern, da es doch vielmehr nur gute Staatsbürger hätte liefern sollen. Allen solchen Angriffen und Verderbnissen hat sich die Kirche entgegenzusetzen mit dem Bewußtseyn, daß das, womit und wofür sie kämpft, an sich den Sieg habe und Christus die Welt bereits überwunden habe, damit alle seine Bekenner es auch vermögen und thun. Das Böse ist das an sich besiegte, und dieses soll es auch werden mittelst aller Streiter Gottes und ihres Kampfes. Die einzig und allein zu diesem Zwecke der Kirche zu Gebote stehende Waffe ist die Lehre; mit ihr allein hat sie die Feinde der Kirche, den Aberglauben und Unglauben in der Welt, zu bekämpfen. Läßt aber der Glaube der Kirche sich ein in diesen Kampf, dann muß er auch das Wissen aus sich erzeugen. Daher befördert die Kirche durchaus die freie Wissenschaft, und wo sie das nicht thut, wo sie selbst dazu hilft, daß die freieste Geistesbewegung gehemmt und gebunden werde, hat sie den gerechten Verdacht gegen sich, daß ihr mit der Finsterniß mehr als mit dem Licht gedient sey. Allein da das Göttliche das An-und-für-sich-Vernünftige ist, so hat es auch die Nothwendigkeit und Anweisung in sich, zu siegen und früher oder später sich in seiner Macht zu zeigen.

Zweites Hauptstück.

Von den Gnadenmitteln der Kirche.

1. Die biblische Darstellung.

a. Von der Taufe. Auf dem Befehl Christi ruhend und durch ihn, den Menschen in der Einheit mit Gott, eingesetzt, wirkt seine persönliche Absicht und Thätigkeit mittelst seines Geistes in jeder nach Vorschrift vollzogenen Taufe durch alle Zeiten fort. Aeußerlich schließt sie sich an Vorhandenes an, zunächst an die von Johannes verrichtete Taufe; er taufte bereits, ehe Christus öffentlich auftrat, und taufte ihn selbst, doch in einem ganz eigenthümlichen Sinne. Auch das Taufen durch Johannes wird als ein göttliches Werk dargestellt, von göttlicher Autorität und Abzweckung. Joh. 1, 33. Luc. 7, 30. Matth. 21, 25. Mittelst der Johannestaufe schließt die durch Christum eingesetzte Taufe sich auch an die bei den Juden übliche Proselytentaufe an. Abwaschungen der Art, Lustrationen waren in Israel, wie bei vielen andern Völkern, in Gebrauch. Von dem Messias war unter andern auch die Erwartung des Volks, er werde taufen zur Einweihung. Noch vor der feierlichen Einsetzung der christlichen Taufe, und ohne daß Christus jemals selber taufte, ließ er alle, die seine Jünger werden wollten, durch die Apostel taufen. Joh. 3, 22. 4, 1. 2. Die feierliche Institution der Taufe als Ritus für Alle, nicht blos wie damals für Juden nur, erfolgte erst kurz vor der Himmelfahrt. Matth. 28, 18—20. Das Wesentliche der Handlung ist nächst dem Gebrauche der Einsetzungsworte der des Wassers, welches mit nichts anderem vertauscht werden kann. Ephes. 5, 26. Joh. 3, 5. Ob hingegen die Taufe durch Untertauchung oder Besprengung geschieht, ist frei gelassen. Die Immersion hat die Verordnung Christi und die Sitte der ältesten Christen für sich; sie deutet nach dem Apostel das Begrabenseyn mit Christo an und das Hervorgehen des neuen Menschen aus diesem Tode. Col. 2,

12. 13. Dabei ist die griechische Kirche bis auf den heutigen Tag geblieben. Die Asperſion deutet auf die Besprengung mit dem Opferblut Christi hin und hat eben so viel für sich, ist ῥαντισμὸς sanguinis Christi nach 1 Petri 1, 2.; daran hält sich die römische und protestantische Kirche. — Die nächste und allgemeinste Abzweckung der Taufe ist die Einverleibung in die christliche Kirche, Apostelgesch. 2, 41. 44. 1 Cor. 12, 13. 27. Ephes. 4, 4. 5. Gal. 3, 27. Sie ist verbunden mit der Sündenvergebung nach Apostelgesch. 2, 38. 22, 16., mit der Wiedergeburt, Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. 1 Petri 3, 21. In Folge der Taufe, durch die einer ein Christ wird, soll auch der ganze Inhalt und Segen des Christenthums an ihn kommen. 1 Joh. 2, 4. 3, 3. Röm. 6, 3. 4. 4, 11.

b. Das heilige Abendmahl. Die göttliche Einsetzung desselben schließt sich äußerlich an das jüdische Passahmahl an, wie die Taufe eine Beziehung hat auf die Beschneidung in Israel. Das Passah war das Andenken an die Befreiung der Kinder Israel aus Aegypten und die Errettung aus großer Trübsal, 2 Mose 13, 9. 12, 26. 27., die Erinnerung an eines der segensreichsten Ereignisse des A. B. Ihr sollte das Abendmahl als Erinnerung an das segensreichste Ereigniß des N. B., an den Versöhnungstod Christi, gegenüberstehen. Aber hiemit war dem A. B. gegenüber die Stiftung des N. B. zugleich die Aufhebung des A. Die Einsetzung des heiligen Abendmahls ist enthalten Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22—24. Luc. 22, 19. 20. Paulus stimmt am meisten mit Lucas überein, 1 Cor. 11, 23—25. Das Andenken, die Erinnerung an ihn erklärt Christus selbst für den nächsten Zweck dieser Einsetzung und der Apostel wiederholt es. 1 Cor. 11, 26. 10, 16. Dieß, daß die Erinnerung an Christum, insonderheit an seinen Tod und die dadurch gestiftete Versöhnung der Welt mit Gott, Zweck des Abendmahls sey, ist auch darin enthalten, daß nicht er selbst von dem Brot aß und aus dem Kelch trank, sondern nur seine

Jünger; für ihn bedurfte es dessen nicht. Es ist nicht von dem am Tische Liegenden, sondern von dem Gestorbenen, der sich aufgeopfert hat, die Rede, also diese nicht δειχτιχῶς zu verstehen. Nicht weniger ist das Abendmahl das Mahl des öffentlichen Bekenntnisses zu Christo und der gegenseitigen Gemeinschaft und Liebe, welches alle durch Christum mit Gott Versöhnten auch zur Versöhnlichkeit und Liebe unter einander bewegen soll. 1 Cor. 10, 16. 17. 12, 13. Beide genannte Zwecke haben jedoch ihre Wahrheit erst darin, daß diese Stiftung die Zusage und Verheißung Christi enthält, er selbst werde fortan, zwar nicht mehr sichtbar und äußerlich, doch ihnen gegenwärtig seyn, ihn selbst würden sie, des Brotes und Weines genießend, in sich aufnehmen, mit seinem Fleisch und Blut wolle er sie in diesem heiligen Mahle speisen. Die wirkliche und wahrhaftige Gegenwart Christi ist durch das Wort der Einsetzung ausgedrückt: das ist mein Leib, das ist mein Blut. Den Unterschied des Abendmahls von andern täglichen Mahlzeiten spricht der Apostel 1 Cor. 11, 29. aus. Es gehört dahin die Eulogie, wie Christus selbst eine solche aussprach, 1 Cor. 10, 6. Es hat die daraus einleuchtende, allgemeine Menschenliebe Gottes zu seiner Grundlage, Röm. 8, 32. Joh. 3, 16. Es ist wesentliche Erweckung und Stärkung im Glauben, Förderung in der Heiligung und Frömmigkeit dessen, der es würdig genießt. 1 Cor. 11, 17 ff. Es erfordert deshalb auch vorhergegangene, gewissenhafte Prüfung und Sinnesänderung. 1 Cor. 11, 28. Es bedarf hiezu der Christ des Spiegels von Gesetz und Evangelium oder des Wortes Gottes.

c. Das Wort Gottes. Mit diesem Ausdruck bezeichnet die Schrift oft Gott selbst in seiner ewigen Offenbarung; so ist es der Sohn Gottes; er ist das Wort, dem Wesen nach nicht verschieden vom Vater; er ist der λόγος, die ewige Vernunft in Gott. So Joh. 1, 1 ff. Es ist aber das Wort an sich Offenbarung des Geistes, und so auch das Wort als Gott

oder das Wort Gottes Offenbarung Gottes, des Geistes. Durch ihn gelangt das Wort Gottes, welches er selber ist, an die Welt. In ihr ist jede Manifestation des göttlichen Wesens und Willens, sey es in der Natur oder Vernunft oder das durch den Mund begeisterter Männer gesprochene Wort, so auch das Wort Christi und seiner Apostel — Wort Gottes. Röm. 1, 19 ff. Joh. 6, 63. Röm. 10, 8. Jes. 2, 3. Joh. 5, 24. 14, 10. 17, 17. 1 Thess. 2, 13. — Seinen concreten Inhalt aber hat das Wort Gottes am Gesetz und Evangelium; so ist es nicht verschieden vom Inhalt der Religion des A. und N. B. Ein Gebrauch des Ausdrucks: Wort Gottes von dem Volumen heiliger Schriften kommt in der Bibel selbst nicht vor. Es ist dieß eine Subreption, welche sich vorzüglich die erlauben, welche in Allem nur der Bibel zu folgen vorgeben und den Buchstaben für eben so heilig erklären, als den heiligen Inhalt und Geist dieser Schriften. Der νόμος aber ist bald das mosaische Gesetz an sich, wie Deut. 1, 5. 4, 8. Matth. 5, 17. 7, 12. 22, 46.; bald auch dasselbe mit Inbegriff des Ceremonialgesetzes, Apostelgesch. 7, 53. 15, 5. 21, 20. Röm. 10, 4. Wie es auch im Christenthum anerkannt und enthalten ist, wird es bezeichnet Röm. 3, 27. Jac. 4, 11. Gal. 2, 19, So ist es vom Evangelium selbst nicht wesentlich verschieden; da ist es das Gesetz der Liebe und Freiheit. Das εὐαγγέλιον ist der Inbegriff aller göttlichen Verheißungen im Allgemeinen, insonderheit die Verkündigung des Reiches Gottes und des Heils in Jesu Christo. Röm. 1, 9. Matth. 26, 13. Marc. 14, 9. und so im bestimmtesten Sinn die christliche Religion, Apostelgesch. 15, 7. Sie aber, das Wort Gottes selber seyend, muß zwischen ihr und der Welt vermitteln mittelst der Lehre, der Verkündigung und des Unterrichts. Es ist daher, auf daß sich das Wort in ihr erhalte und ausbreite, das christliche Lehramt eingesetzt. Diese Anordnung ist enthalten Joh. 20, 21. 23. Matth. 28, 19. 20. Apostelgesch. 14, 23. 20, 28. Ephes. 4, 11. 1 Tim. 3. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5.

Das Lehramt ist ein göttliches Institut, in und mit der Kirche gestiftet und mit dieser selbst unvergänglich. Die Berufung dazu ist eine innere und äußere. Apostelgesch. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. Apostelgesch. 1, 15—26. 13, 1—3. Mit der göttlichen Institution des Lehramtes ist aber noch nicht zugleich der göttliche Ursprung des Lehrstandes ausgesagt; vielmehr ursprünglich sind alle wahre Christen Priester, Röm. 15, 14. Gal. 6, 1. Ephes. 5, 19. 1 Thess. 5, 14., und nur das Amt macht den Unterschied, welches nicht Jedem anvertraut und wozu nicht Jeder geschickt ist. 1 Cor. 12, 28. Ephes. 4, 11. 12. Die Lehrer der Kirche sind Diener Gottes, Diener Christi, seine Werkzeuge, Gottes Mitarbeiter. 1 Cor. 3, 9. Ihnen ist auch das Amt der Schlüssel anvertraut. Die ersten Missionare Christi waren die Apostel, von ihnen wurden dann die Vorsteher und Aufseher, die Lehrer und Hirten der Gemeinden berufen, als ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, ποιμένες, διδάσκαλοι, ἡγούμενοι, Hebr. 13, 17. 24. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5., oft auch wählten die einzelnen Gemeinden sich ihre Lehrer selbst. Apostelgesch. 6, 2. 3. 5. 2 Cor. 8, 19. Alle aber werden in der Schrift zugleich als nicht von Menschen allein, sondern zugleich von Gott berufene, durch den heiligen Geist oder durch Christum bestellt betrachtet. Apostelgesch. 20, 28. Col. 4, 17. — Die Verkündigung und Betrachtung des Wortes Gottes in der Gemeinde ist der Gottesdienst; er besteht aus Gesang, Gebet und Predigt und enthält gleicherweise die Feier der heiligen Sacramente. Christen sollen sich unter keinem Vorwande den öffentlichen Versammlungen zu solchen heiligen Zwecken entziehen. Matth. 28, 18—20. Ephes. 4, 11. Hebr. 10, 25. Der Zweck desselben ist Erbauung (οἰκοδομεῖσθαι), welche Vorstellung hergenommen ist von der Zusammenfügung der Steine zur Gründung und Aufführung eines Gebäudes. So werden auch die Seelen der Christen vorgestellt als die lebendigen Steine, aus deren Vereinigung sich das Haus des Herrn erhebt und erbaut. 1 Petri 2, 5.

2. Die kirchliche Lehre.

a. Von der Taufe. Man hat zunächst die Kindertaufe oft im N. T. gesucht; aber vergebens; denn wenn es heißt: es habe sich einer taufen lassen mit seinem ganzen Hause, so ist es nur eine entlegene Consequenz und Hypothese, es müßten auch Kinder darunter gewesen seyn. Nichts Bestimmtes und Entscheidendes sagen daher in dieser Hinsicht die Stellen Apostelgesch. 10, 42. 48. 16, 15. 33. 1 Cor. 1, 16. Die ausdrückliche Institution der Kindertaufe ist aus der Bibel nicht nachzuweisen. Die Kirche hat die Kindertaufe gestiftet und eingeführt mit demselben Recht, womit sie auch die Bibel gestiftet und eingeführt hat. Es ist der in der Kirche waltende heilige Geist Jesu Christi, aus welchem in ihr die Kindertaufe hervorgegangen. Dieß Negative, daß die Kindertaufe der Lehre Christi nicht widerspreche, läßt sich allerdings noch aus der Bibel darthun. Es sollen nach seiner bestimmten Erklärung Kinder vorzugsweise Theil haben am Reiche Gottes und ebenso nur solche, welche so unschuldig sind, wie sie (τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Matth. 18, 3. Luc. 18, 16. 1 Cor. 7, 14. Ebenso muß gesagt werden: er hat in seinem Befehl, daß alle getauft werden sollen, die Kinder nicht ausgenommen, um so mehr, da man jüdischer Seits durch die Beschneidung an einen ähnlichen Ritus gewöhnt gewesen war. Je mehr Tertullianus in seiner Beschränktheit die Taufe der Kinder widerrieth und dagegen eiferte, um so mehr geht daraus hervor, daß sie schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts üblich war. Sie geschah wahrscheinlich schon gleich nach der Apostel Zeit; sie muß daher früh Sitte gewesen seyn, denn ein Zeitpunct des Anfangs ist nicht zu bestimmen. — Ferner die christliche Kirche verwirft die Meinung der Wiedertäufer, welche die nochmalige Taufe verlangten aus dem Streben nach einer vermeintlichen Reinheit und derselben Bewahrung in der Kirche. Auch die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche erklären sich gegen alle Anabaptisten, zu

denen auch die neueren Baptisten zu rechnen sind, welche nur Erwachsene taufen. Secten der Art können nur entstehen, wo die Kirche bereits in Unterschiede und Gegensätze getreten und Partheien vorhanden sind, von denen die eine will reiner und christlicher als die andere seyn. Die Taufe hingegen bezieht sich auf einen noch ganz partheilosen Zustand, auf die unmittelbare Einheit der Kirche und auf das allgemeine Bekenntniß Christi überhaupt; sie ist nicht, wie die Confirmation, Einweihung zu irgend einer Particularkirche oder Secte. Die römische Kirche hat sich hierin sehr früh der Wahrheit angenommen gegen die Unsitte in Africa, die Häretiker noch einmal zu taufen. — Die evangelische Kirche bekennt sich noch in der Augsburger Confession zu dem Irrthum, daß Kinder, ohne Taufe verstorben, nicht selig würden. Sie thut dieß, um sich im Eifer gegen die Wiedertäufer von der römischen Kirche nicht übertreffen zu lassen. Wo die Kirche sich nur als diese Aeußerlichkeit weiß, wie die römische, da ist die Lehre nicht zu vermeiden, die Taufe, als diese äußere Handlung, sey absolut nothwendig zur Seligkeit; denn außer jener allgemeinen Aeußerlichkeit ist keine Seligkeit, und da ist es denn ebenso nothwendig, jenen Satz auch auf alle Heiden und alle Kinder heidnischer Eltern, wie auch auf alle Kinder christlicher Eltern zu beziehen, welche ohne Taufe versterben. Es hat sich eben darauf die Praxis der Nothtaufe in der lutherischen Kirche gegründet.

b. Das heilige Abendmahl. Die protestantische Kirche leugnet, daß das Abendmahl die Bestimmung eines Opfers habe, welches für die Gläubigen immerfort darzubringen sey, wie dieß im Papstthum gelehrt wird. Paulus vergleicht wohl das Abendmahl mit einer Opfermahlzeit 1 Cor. 10.; aber die Einsetzung desselben durch Christum ist vielmehr die Abschaffung aller Opfer, wie der Passahmahlzeit insonderheit, an dessen Stelle es treten sollte. Es ist wesentlich Communion, Theilnahme Mehrerer, und hierin etwas ganz anderes, als was die römische Kirche

daraus gemacht hat in ihrem Opfer- und Meßwesen, welches ohne Mitgenuß der Gläubigen gefeiert wird, so daß das Opfer nur für sie, selbst in Abwesenheit, selbst nach dem Tode derselben dargebracht wird. — Was ferner die substantielle Idee des Abendmahls und den wesentlichen Inhalt des Dogma betrifft, nämlich die Gegenwart Christi, so ist die christliche Kirche darüber nach drei Seiten hin getrennt, in denen die Momente des Begriffs sich entwickeln. Die römische Kirche bestimmt die Gegenwart Christi im Abendmahl als eine Verwandelung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi, sie läßt von jenem nichts bestehen oder Bestand haben, als das Accidenz, die Substanz aber hinübergehen in Fleisch und Blut Christi; dieß Wunder nennet sie Transsubstantiation. Zu dieser Lehre steht im äußersten Gegensatz die reformirte; sie fasset die Einsetzungsworte tropisch und nimmt das Abendmahl als ein Symbol, bleibt bei einer bloßen Bedeutung des Brotes und Weines im Abendmahl stehen. Die Gegenwart Christi im Abendmahl ist eine solche in der Erinnerung an den Erlöser, der Genuß die gleichzeitige Speisung der Seele des Gläubigen mit dem Fleisch und Blut Christi im Himmel, da der Mund die geheiligten Zeichen empfängt. Die lutherische Kirche hält an dem eigentlichen Sinne des Ist in den Einsetzungsworten fest und lehret eine solche Gegenwart Christi im Abendmahl, welche die Vereinigung Christi ist mit dem Brot und Wein, so daß diese in ihrer Natur bleiben — hiedurch entfernt sie sich von der römischen Lehre —, aber auch nicht significative oder symbolisch nur zu betrachten seyen, sondern das wirklich gewähren, was die Einsetzungsworte verheißen; in, mit und unter dem Brot und Wein empfange man den wahren Leib und das wahre Blut Christi. An die römische Lehre schließen sich endlich noch mancherlei Misbräuche, welche die protestantische Kirche sämmtlich verwirft, wie die Kelchentziehung, die Anbetung des Sacraments u. dergl., sie unterscheidet aber Außerwesentliches oder Zufälliges,

wie die Tageszeit zum Genuß, das Sitzen, Liegen oder Stehen am Tisch, die Farbe des Weins, das Brechen des Brotes. Die griechische Kirche bedient sich des gesäuerten, die ganze abendländische Kirche des ungesäuerten Brotes.

c. Das Wort Gottes. Noch die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche gebrauchen den Ausdruck nur von dem Inhalt der göttlichen Lehre, unbestimmt, ob es mündlich oder schriftlich sich überliefere. Die Bekehrung und Besserung, die Erleuchtung und Heiligung geht aus von dem verbum Dei, aber dieses ist nicht nur gleichbedeutend mit scriptura sacra, es ist die göttliche Mittheilung des Geistes Jesu Christi, die Offenbarung nicht gleich und zunächst der codex dieser Offenbarungen, das A. und N. T. Dieß erhellet deutlich daraus, daß sie es eintheilen in Gesetz und Evangelium oder auch in praecepta und fides, und daran schließen sich die andern Gegensätze, wie Weissagung und Erfüllung, Knechtschaft und Kindschaft, Buchstabe und Geist, Furcht und Liebe, welche jedoch auch gegenseitig und dialectisch sich in einander aufnehmen. Die Eintheilung bleibt aber doch so unbestimmt, daß sich der Antinomismus Agricolas leicht daran anknüpfen konnte, wie ihm entgegen der dreifache usus legis in Melanchthons locis und der Concordienformel stand. — Es kommt dann weiter auch zu dem Unterschiede des innern und äußern Wortes; jenes ist das dem Menschen von Gott ins Herz und Gewissen, in die Vernunft und den Geist geschriebene, somit das lebendige, unmittelbare Bewußtseyn Gottes, wie es zunächst sich mündlich verkündigt und überliefert; dieses hingegen ist das in der Bibel aufgezeichnete, das geschriebene Wort Gottes; allein diese Unterscheidung macht wieder noch andere nöthig, indem die Bibel auch manches enthält, was nicht Wort Gottes ist; es ist vielmehr nur der wesentliche Inhalt derselben. Die spätere orthodoxe Theologie hat Wort Gottes und Bibel identificirt; die symbolischen Bücher haben nur im Widerspruch gegen die Schwärmer und deren Lehre vom innern

Wort auf das äußere den größeren Werth gelegt. Der Unterschied bedarf der sorgfältigen dialectischen Ausgleichung und hebt sich selbst schon durch die Bestimmung, daß man des Geistes, des innern Wortes, des Glaubens bereits bedarf, um die heilige Schrift recht zu verstehen und das Wort Gottes in ihr anzuerkennen. Denn damit ist an ein inneres Princip appellirt, dessen äußere Erscheinung nur das Wort Gottes in der Bibel ist als Norm des Glaubens, und ohne welches sie diese hohe Dignität nicht haben und behaupten könnte. Der Gegensatz zu den römisch-katholischen Bestimmungen, nach denen das Wort Gottes nicht allein das geschriebene, sondern auch das ungeschriebene, in der Kirche fortlebende und in der mündlichen Tradition enthaltene ist, hat in der protestantischen Kirchenlehre herbe Beschränkungen und Beschränktheiten zur Folge gehabt, von denen sie allein durch eine freie, wissenschaftliche Entwickelung des Begriffs vom Worte Gottes wiederum zu befreien ist.

3. Begriff des Dogma. Das absolute Verhältniß der Gottheit zur Menschheit bezieht sich nicht allein auf das Verhältniß des Einzelnen zu Gott, sondern vermittelt selbst auch dieses Verhältniß durch allgemeine, objective Veranstaltungen, durch die es allen Einzelnen erst möglich wird, in dieses Verhältniß zu kommen und sich als darin seyend desselben bewußt zu werden. Die allgemeinste dieser Anstalten ist die Kirche selbst und die Vereinigung mit ihr und durch sie mit Gott ist es, welche sich vermittelt durch Gnadenmittel, ihr beigelegt zu dem Zweck, den Menschen über sich selbst und sein Leben in der Welt zu erheben und ihn mit Gott zu vereinigen. Zum bleibenden Bestand seiner Gemeinde als Kirche in der Welt, zur Verpflichtung Aller auf den Glauben an ihn, zur Stiftung und Erhaltung der lebendigen Gemeinschaft aller Glieder mit ihm, des Leibes Haupt und Seele, hat Christus seiner Gemeinde Gnadenmittel verordnet, welche das ganze christliche Leben umfassen und an welche er die Gnade seines Geistes vorzugsweise knüpfen

zu wollen verheißen hat. Wie sehr im Christenthum erst das Wesen aller Religion zur Offenbarung und Vollendung gekommen und wie wenig eben deshalb die christliche Kirche der verordneten Gnadenmittel entbehren kann, zeigt sich besonders darin, daß sie mehr oder weniger schon in allen vorchristlichen Religionen anfangen, wenn auch in unvollkommener, doch ähnlicher Weise. Auch darin ist Christus erkennbar, wie er als der einzelne zugleich der allgemeine, alle Vergangenheit und Zukunft umfassende Mensch ist. Auch ist er in diesen Institutionen auf das Allgemeinmenschliche und eben damit auf das Göttliche in allen Menschen ausgegangen, und daran allein knüpft er auch mit diesen Stiftungen an. Alle Individuen, Familien und Völker enthalten zugleich noch Eigenthümliches, wodurch sie von einander verschieden und geschieden sind; in und mit seinen Gnadenmitteln hingegen erhebt er sie über alles Individuelle und Nationale, über alles Persönliche und Politische; eben dieß alles aber ist mit seinen Gnadenmitteln umfaßt und in das göttliche Element des Bewußtseyns seiner Bestimmung zur Vereinigung mit Gott gebracht. Aber nicht nur im Zweck, sondern auch im Ursprung der Gnadenmittel tritt die Göttlichkeit ihrer Bestimmung hervor. Ewige Thaten Gottes sind es, auf welche sie selbst in ihrer zeitlichen und räumlichen Erscheinung zurückweisen und worin sie begründet sind. Was in Gott die ewige That ist, wird in der Kirche zur Handlung, zu einer Religionshandlung und Nachahmung. So, wie der Mensch nur in seiner Natürlichkeit und Sündhaftigkeit, ist er nicht für Gott, ihm nicht genügend und gefallend. Sich so zur Welt, als der natürlichen und sündhaften, verhaltend, ist es Gottes That und Gnade, daß er sie sich *weihet*, indem er sie von allem, was an ihr mit Gott im Widerspruch stehet, befreiet. Dieß Negative muß vom Wesen des Menschen entfernt, sein positives Wesen aber als geistiges erkannt werden. Zu diesem geistigen Wesen des Menschen sich als Geist verhaltend *erzieht* Gott den Men-

schen für sich; er erzieht ihn aber durch Lehre und Unterricht, durch Wort und Zucht. Auf diese beiden Ideen, der göttlichen Weihung und Erziehung, hat Christus in seiner Gemeinde zwei Anstalten gegründet, durch welche sie aufs vollkommenste dargestellt und ausgedrückt sind als Sacrament und Wort Gottes. In diesen beiden Gnadenmitteln ist die christliche Kirche als ursprünglich göttliche Stiftung wirklich und wirksam. Sie sind göttlich, sofern sie durch den, dessen Leben die absolute Religion selber ist, gestiftet sind, und sein Geist das immerfort wirkende Princip darin ist, menschlich, sofern nur durch die, welche bereits durch Gott geweiht und erzogen sind, die göttliche Weihung und Erziehung aller andern und eben damit die Kirche sich fortsetzt und verwirklicht.

A. Das Sacrament der Taufe.

a. Princip der Taufe. Der Anfang der göttlichen Weihung ist die Einweihung. Weihen heißt, etwas seiner Natürlichkeit entheben und es dem Reiche Gottes einverleiben. Die Einweihung bezieht sich auf das, was der Mensch von Natur, durch die Geburt ist, eingebürgert in die Welt der Erscheinung und Natürlichkeit, doch mit dem Bedürfniß, dem Reich des Lichts und der Wahrheit, welches das Reich Gottes ist, eingepflanzt zu werden. Ob zwar an sich vernünftiges und freies, in beiden geistiges Wesen, hebt der Mensch doch seinen Lebenslauf in der materiellen Natur und Sinnlichkeit an und steht dadurch dem Thier nahe. In der Möglichkeit aber, zum Bewußtseyn und Verständigseyn, zur Vernünftigkeit und Freiheit zu gelangen, ist er vom Thier absolut verschieden; er ist Geschöpf Gottes in einem andern Sinne, als die thierische Creatur. In dem sich allmählich entwickelnden Kinde ist der Geist selbst schon rege, wenngleich nur als Unschuld und Gemüthlichkeit und noch beherrscht von der Sinnlichkeit. In Bezug nun auf das Licht des Glaubens ist das Materielle, Sinnliche das Dunkele, im Vergleich mit dem Leben im Reich des Lichts und der Wahr-

heit das Leben in der Natürlichkeit und Sinnlichkeit ein Wandeln in der Finsterniß und Unwahrheit. Daß der Mensch so dahin lebe und aufwachse, widerstreitet schlechthin seiner Bestimmung. Dieß Leben in der Unschuld und Gemüthlichkeit unter der Herrschaft der natürlichen Triebe und Begierden ist zugleich die Möglichkeit alles Bösen, welches sich verwirklichen wird, so wie das sinnliche Daseyn zum Bewußtseyn kommt. Die Möglichkeit alles Bösen, vor dem wirklichen Erwachen des Bewußtseyns vorhanden und in diesem zugleich mit dem Hange danach behaftet, ist, was in der christlichen Kirche als Erbsünde vorgestellt ist, und ihr entgegen, oder ihr in sich ein Gegengewicht gebend, und ihn, den Geborenen, der angeborenen Finsterniß entnehmend und ihn befreiend von der dunklen Naturmacht des Sinnlichen im Gemüth, ist die Religion die active Erleuchtung; die Kirche hebt in Bezug auf ihn damit an, den an das Sinnliche und Finstere natürlicherweise Geketteten in das Lichtreich des Geistes zu versetzen, ihn gleichsam wie eine Pflanze aus dem schlechten Erdreich der Welt zu verpflanzen auf den göttlichen Grund und Boden des Himmelreichs. Denn jene Möglichkeit des Bösen ist in ihr unmittelbar noch eben so sehr die Möglichkeit alles Guten; daran anknüpfend geschieht es durch die Kirche, daß der natürliche und als solcher noch von der Finsterniß der Sinnlichkeit umfangene Mensch geweiht und erleuchtet wird. Was so die Kirche an ihm thut, ist an sich Gottes That; er ist das Licht, der erleuchtende Geist mittelst der Kirche, die aus erleuchteten Mitgliedern besteht, die das göttliche Licht über alle Neugebornen aufgehen lassen. Daß der Mensch vom Anfang an in der Natürlichkeit befangen zum Licht des Geistes gelange, zum Bewußtseyn Gottes in Jesu Christo und seiner Gnade, und dazu vom Anfang an schon die Bestimmung habe, ist eine absolute Wahrheit und Nothwendigkeit, ohne die auch später nichts wahrhaft Göttliches oder Menschliches in ihm aufkommen kann. Daß die christliche Kirche dieser Ueberzeugung

sey, durch welche sie selber ist, ist eben so nothwendig, wie daß sie dieselbe durch einen besondern, feierlichen Act erkläre und zu erkennen gebe.

b. Inhalt der Taufe. Es fragt sich nun, in welcher Weise die Taufe dieser Initiationsact sey und diesen Gedanken darstelle. Als nur äußerliche, gedankenlose Ceremonie angesehen oder verrichtet, wäre sie des Christen unwürdig. Es ist daher vor allem sowohl in der Theorie als Praxis nothwendig, den Gedanken zu erkennen, auf dem sie beruht, auch ihn in der Verrichtung der Taufe oft aufzufrischen, damit die Handlung nicht zu einem Mechanismus und opus operatum herunterfalle. Der Taufact ist die Beziehung eines allgemeinen, absoluten Gedankens auf sich; er sagt aus, nicht nur, daß die Taufe von Gott, dem unendlichen Geiste ihren Ursprung, von Christo ihre Einsetzung in der Zeit habe und eine Institution der göttlichen Liebe sey, welche keinen Menschen geboren werden läßt, ohne ihn sich zu weihen, sondern auch, daß diese göttliche Weihung auch auf dieses bestimmte Subject ihre Beziehung und für dasselbe Geltung habe. Diese Erklärung geht vom Glauben der Gemeinde aus und dieser ihr christlicher Glaube ist es, der den des Kindes ersetzt, da es ihn noch nicht zu haben vermag, der ihm aber in That und Wahrheit zugute kommt, in der christlichen Erziehung, dem christlichen Beispiel u. s. f. Denn es ist in der Taufe des Kindes nicht abgesehen auf das, was von ihm, sondern nur auf das, was an ihm geschieht. Die Taufe ist der erklärte Wunsch und Wille der Kirche, daß das Kind in der göttlichen Atmosphäre des Christenthums geistig zu leben anfangen und darin aufwachsen möge; eines solchen Declarationsactes bedarf die Gemeinde zur beständigen Erinnerung an ihre Intention und Obligation. In Bezug auf die erscheinende Handlung ist die Taufe nur die Aufnahme in die christliche Kirche und ihr entspricht so das eben so äußerliche Bürgerrecht in der christlichen Kirche, welches dadurch erlangt wird. Diese äußerliche Ansicht

ist darum die untergeordnete, weil sie jene Reception so leicht zu einer Formalität und Gedankenlosigkeit, wie auch zu einer Sache der Willkühr macht. Die Taufe hat vielmehr von wegen des absoluten Gedankens, worauf sie beruht, absolute Nothwendigkeit, sogar, wenn die äußerliche Handlung, wie in manchen Fällen der Noth, nicht hinzukommt und sich ihr das einfache Gebet substituirt. Die Sandtaufe in der Wüste kann, in der christlichen Intention, der Wassertaufe vollkommen gleichgeachtet werden. Auch in dieser Beziehung muß es heißen: das Wasser thut's freilich nicht. Ebenso wenn der Jude die ihm gegebene Veranlassung, sich taufen zu lassen, verschmäht, so erklärt er hiemit nur, daß jener absolute Gedanke für ihn keine Wahrheit habe. Für die christliche Gemeinde hingegen ist die Verrichtung der Taufe die Erklärung, daß sie des Glaubens lebt, es müsse der Mensch, nächstdem, daß er ein Kind der Welt und Natur geworden, auch ein Kind Gottes in Jesu Christo und ein Mitglied des Reichs der Gnade werden. In der Unterlassung der Taufe würde somit Widerlegung oder Verwerfung dieses Glaubens seyn; aber hiemit hätte die Gemeinde der Gläubigen sich selbst zugleich aufgelöst. Sie existirt nur, sofern sie beständig sich aus den Getauften regenerirt und das göttliche Gnadenwerk der Weihung und Erleuchtung individualisirt und es auf Jeden der Neugeborenen bezieht; es geschieht die Taufe in dem Glauben, daß auch an diesem bestimmten Individuum das Werk der göttlichen Erleuchtung seinen Anfang genommen habe und dasselbe von nun an nicht mehr der Welt blos, seiner Familie und Nation, sondern Christo angehöre, wie er selbst es anderweitig gefordert hat: lasset sie zu *mir* kommen, womit er erklärt, daß sie an sich, d. h. von Gott und Rechts wegen, ihm weit mehr, als den Ihrigen, ihrer Familie und Nation angehören, ja daß sie eben dadurch erst, daß sie ihm angehören, anfangen können, *wahre* Mitglieder ihrer Familie, ihres Volks zu seyn. Für die Vorstellung lassen sich allerdings leicht der Zwecke viele

angeben, um derenwillen die Taufe geschehe, aber dieß ist nicht immer zugleich das, um dessenwillen sie absolut nothwendig ist. In jener Weise geschieht es oft, daß selbst die, welche sie an und für sich für überflüssig oder nur für einen leeren Gebrauch halten, ihr noch einen erträglichen Sinn beilegen, und ob es ihnen zwar unbehaglich dabei zu Muthe war, wie Goethe dieß von sich erzählt, es doch noch vor sich rechtfertigen, daß sie in dieser Bildung und Ueberzeugung diese Ceremonie mitmachen. Wenn die Taufe den Eltern, Angehörigen und Pathen nur die Verbindlichkeit auflegt, für die Getauften leiblich und geistig zu sorgen oder sie vernünftig und sittlich zu erziehen, so stellt man als Zweck auf, was nur, wenngleich wesentliche, Folge der Taufe ist, und die Handlung hat alsdann nur einen ethischen, practischen Zweck. Das Christenthum kann keine Erziehung für eine wahrhaft vernünftige, sittliche gelten lassen, welche nicht die christliche und auf dem Grund des Glaubens an Christum aufgebaut ist. Die Kirche spricht mittelst der Taufe nicht nur den Willen der Menschen, sondern auch dessen aus, der alle Menschen sich weihet, erleuchtet und mit sich vereinigt, den Willen des unendlichen Geistes, der den Willen aller Menschen von ihm abhängig und hiedurch die Taufe absolut nothwendig macht. Es steigt und fällt daher in der christlichen Kirche der Werth des Taufritus in eben dem Maaß, als sie selbst sich als die wahre Gemeinde Gottes in Jesu Christo fühlt und Jeden sich ihr als ein lebendiges Glied einverleibt weiß und als einzelne Rebe an diesem universellen Weinstock, also in eben dem Maaß, als an einem Jeden das erreicht ist, worauf die Taufe abzweckt. Die, welche von ihrem Christenthum nichts weiter als den Taufschein aufzuweisen haben, sind in der That weit schlimmer daran, als Juden und Heiden. — In Rücksicht auf den Getauften selbst ist noch zu bemerken, daß der Apostel Paulus die Taufe das Bad der Wiedergeburt nennt. Hienach könnte es scheinen, als ob in und mit der Taufe die Wiedergeburt in dem Getauften

erfolgte. Dieß könnte in der That nur auf ganz miraculose, ja magische Weise geschehen. Der Apostel sagt das in Bezug auf Erwachsene, die allerdings von da einen neuen Abschnitt, einen totalen Unterschied des neuen von dem alten Leben datiren konnten. Dem Kinde in seiner Bewußtlosigkeit ist das unmöglich. Ein Bad der Wiedergeburt ist also die Taufe nur, sofern sie das Bad zur Wiedergeburt ist und darauf abzweckt. Die Taufhandlung bezeichnet nur diesen Zweck und ist dafür das geeignetste Zeichen und Mittel, auch von Seiten Gottes Unterpfand der Gnade; aber damit ist noch nicht auch der Zweck an dem Getauften erreicht und realisirt, als wozu Selbstbewußtseyn und Selbstthätigkeit wesentlich miterforderlich ist. Durch die Taufe ist das Kind von jeder nichtchristlichen Gemeinschaft abgesondert, vom Licht der Gnade Gottes in Jesu Christo angestrahlt, zum Miterben aller Gnadengüter des Heils eingesetzt. Die Taufe ist die gnadenreiche, von da ihrer Erfüllung entgegengehende Verheißung der Erlösung und Seligkeit.

c. Form der Taufe. Der Begriff des Sacraments überhaupt erfordert, daß es ein sinnlich Element habe, als Zeichen und Bezeichnung eines Uebersinnlichen, Geistigen; in dieser Vereinigung wird das Sinnliche zum Symbolischen, Mystischen. Das sinnliche Material ist in der Taufe das Wasser; das Geistige ist der ideelle Inhalt, der Begriff als Zweck und Sinn. So enthält die Taufe einen großen Reichthum von Gedanken und wird dadurch für das Gefühl und die Betrachtung vieldeutig. Es kann sich daran eben so wohl die Phantasie in bunten Bildern, spielenden Vorstellungen und mysteriösen Deutungen ergehen, wie bei manchen ältern Kirchenlehrern, bald auch der nüchterne kahle Verstand in wässerigt-rationalistischen Ansichten, nach denen in der Taufe nichts, als das pure, klare Wasser zu erblicken ist mit beliebiger Zweckgebung. Die Religion des Geistes, welche die Taufe als durch Christum eingesetzt enthält, sollte billig schon gegen jedes blos sinnliche Auf-

fassen schützen, welches in diesem Zusammenhang ein völlig sinnloses ist. Das Sinnliche, mit dem Geistigen vereint das Symbolische, spricht einen Gedanken, eine Wahrheit aus, so ist es das Sinnige und Tiefsinnige und hat dann leicht, da es unter der Hülle des Sinnlichen gesucht werden muß, den Schein des Gesuchten. Der Gebrauch des Wassers in der Taufe, dessen Eigenschaft ist, vorhandene Flecken und Unreinigkeiten wegzutilgen, führet durch sich auf die dogmatische Voraussetzung zurück, welcher zufolge sich die Taufe dem Zusammenhang mit der allgemeinen Sündhaftigkeit entgegensetzt, in welchen ein Jeder mit seiner Geburt eintritt; man hat die Weihung des Kindes durch die Taufe in dieser Beziehung wohl auch Vergebung der Schuld genannt, die es sich durch die Erbsünde zugezogen. In Wahrheit ist diese Lossprechung von aller Schuld nur die Erklärung, daß es mit seinem eigenen Willen noch nicht gesündiget hat; denn durch diesen allein giebt es wirkliche Sünde. Es hat aber darauf, daß es eben so sehr noch alles Guten fähig sey, die erfrischende, stärkende und belebende Kraft des Wassers Beziehung, mittelst deren angedeutet ist, daß das Kind von nun an schon auch zugleich unter den erfrischenden, stärkenden und belebenden Einfluß der Gnade gestellt sey. Die Taufe weiset so nicht nur auf den faulen Fleck unserer Natur, die Möglichkeit alles Bösen hin, sondern auch auf das Gegengewicht, welches die göttliche Erleuchtung in der Gemeinschaft der Gläubigen ist. Allein auf die Andeutung nur durch das Wasser, wäre die Taufe nur auf die äußere Handlung und Handhabung beschränkt; es ginge daraus höchstens hervor, daß das Wasser höchst angemessen und unübertrefflich gewählt sey zu diesem Zweck; die Handlung als Bezeichnung nur durch ein Symbol wäre aber doch noch allen willkührlichen Verständnissen und möglichen Misverständnissen ausgesetzt. Zur Form der Taufe gehört wesentlich auch die Taufformel. Erst indem hiemit das Geistige über das Materielle hinaustritt und rein heraus-

tritt, zur Zeichensprache die Wortsprache hinzutritt, ist der Inaugurationsact ein solcher, der seinem ganzen bestimmten Inhalt nach zum Bewußtseyn der Gemeinde kommen kann und ihren Glauben selbst enthält und ausspricht. Dieser ist die Grundlehre des Christenthums, ja das Christenthum, als objective Wahrheit und Lehre, selbst, die Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist. Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ist, wie sie mit dem Taufact in Verbindung steht, an den Eingang zur christlichen Kirche gestellt; sie kann daher Niemand zu ihrem Mitgliede haben, der nicht als Christ an diese Lehre glaubt, oder als Theolog sie nicht vor der Vernunft und Wissenschaft zu rechtfertigen weiß. Erst mittelst dieser mit ihrer Verrichtung verbundenen Formel ist die Taufe die Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Auf den Namen Gottes, des Dreieinigen, durch dreimalige Berührung mit Wasser getauft, bekommt der Mensch einen christlichen Namen, einen guten Namen, wie er ihn nicht hat von Natur. Das Namengeben ist nicht die Taufe selbst, wie man wohl in der römischen Kirche Glocken, Dampfschiffe tauft, um ihnen in feierlicher Weise einen Namen zu geben; was seiner selbst nicht bewußt und nicht geistig thätig zu werden vermag, kann auch nicht getauft werden, denn es ist unfähig der Erleuchtung und Wiedergeburt, worauf es in der Taufe ankommt. Weil die christliche Taufe auf die Grundwahrheit des Christenthums geschieht, so ist jene, wie diese, Trennung und Lossagung von allem Juden- und Heidenthum, wie die Bedingung der Christianisirung aller Völker. — In beidem, dem sinnlichen Material und der geistreichen Taufformel, ist das Aeußere der Handlung bestimmt, wie sie auf dem göttlichen Gedanken ruht und aus diesem hervorgegangen ist. Eine christlich-kirchliche Gemeinschaft kann ohne jene erscheinende Handlung nicht seyn und bestehen; ein Initiationsact von dieser Bedeutung und Abzweckung ist ihr absolut nothwendig, und es steht ihr daher auch die Staatsgewalt bei, wenn es nothwendig wird,

den Mangel der Vernunft gewiſſenloſer Eltern zu erſetzen und ſie zu zwingen, falls ſie aus Gleichgültigkeit oder Grundſatz den Ritus der Taufe verſchmähen; als Chriſt kann und darf Niemand ungetauft ſeyn. Wie für ihr inneres Gebiet, ſo bedarf die Kirche auch für ihr äußerliches Verhältniß der Taufe, in Bezug auf alle Juden und Heiden. Für den Zweck der Gemeinde muß abſoluterweiſe ein ſolcher Inaugurationsact vorhanden ſeyn, und zwar aus dem Grunde, weil das dadurch Bezeichnete ein an ſich Nothwendiges, Abſolutes iſt. Die Taufe iſt zwar nicht dieſes dadurch Bezeichnete ſelbſt, ſondern nur Mittel, medium gratiae, Zeichen und Unterpfand der Gnade Gottes in Jeſu Chriſto; aber ſie iſt der Declarationsact, daß der Glaube an das, was ſie bezeichnet, an die göttliche Erleuchtung und Wiedergeburt, vorhanden ſey. Dieß ſowohl, der unendlich geiſtige Inhalt der Taufe, als die Anerkennung deſſelben hat unbedingte Nothwendigkeit. Aber es iſt billig zu fragen, ob auch die erſcheinende Handlung an und für ſich und als bloßes opus operatum, wie nach der Meinung der römiſchen Kirche, wirkſam ſey und abſolute Nothwendigkeit habe, ſo daß ohne ſie das, wofür ſie Mittel, Zeichen, Unterpfand iſt, gar nicht erfolgen könnte. So wäre die Taufe eine Beſchränkung der göttlichen Weisheit, Gnade und Macht. Der Glaube der römiſchen Kirche, es werde der Menſch getauft, damit er gottgeweiht ſey, iſt Aberglaube; er wird vielmehr getauft, weil er gottgeweiht und Gottes Eigenthum iſt, beſtimmt, durch die Gnade erleuchtet und wiedergeboren zu werden. Die Kirche erklärt durch die Handlung der Taufe, daß der Menſch nicht nur an ſich Gottes Eigenthum, ſondern auch der Glaube daran, die Ueberzeugung davon im Bewußtſeyn der Gemeinde ſey, und zur Bezeugung dieſes Glaubens und Bewußtſeyns auch die Taufe nothwendig ſey; in dieſem Sinne iſt es, daß Gott durch dieß Mittel ſeiner Gnade zum Heil der Seele, zur Seligkeit des Getauften vorzugsweiſe wirken zu wollen verheißen hat. Die Unmöglichkeit

der Taufe daher unter gewissen Umständen, oder die Verhinderung der Taufe durch zu frühes Absterben des Kindes kann keinen Zweifel begründen an dessen Seligkeit oder die Besorgniß seiner Unseligkeit. Die aus der römischen in die protestantische Kirche übergegangene Nothtaufe ist wohl der Noth der Eltern und ihrer zarten Gewissenhaftigkeit wegen zu schonen, aber nicht positiv zu begünstigen. — Endlich ist noch zu fragen: ob denn die Taufe nothwendig die Form der Kindertaufe haben müsse und ob es nicht zweckmäßiger wäre, nur die Erwachsenen zu taufen und damit so lange zu warten, bis sie im christlichen Glauben gehörig unterrichtet denselben zum Gegenstand eigener Einsicht und Ueberzeugung machen, auch sich selbst nach Belieben eine der verschiedenen Kirchen, Confessionen und Secten auswählen könnten, um ihr beizutreten. Vorschläge dieser Art sind oft wiederholt worden, selbst von Geistlichen, denen die Idee der Taufe fremd war, und noch besteht mehr als eine Secte, welche diesem Grundsatz practisch anhängt. Dem sinnlichen Menschenverstande will es gar nicht einleuchten, daß die Kindertaufe und die Taufe überhaupt nur als jene Sinn und Verstand habe; er hält sich ganz äußerlich und oberflächlich nur an den Widerspruch, in welchem Wasser an sich mit geistlichen Zwecken und Segnungen steht, und an das Mißverhältniß wirklicher Erfolge zu diesem kindlichen Alter. Er merkt es nicht, daß das sinnlich Nutzlose, schnell Vorübergehende einer Besprengung mit Wasser selbst schon seinen einseitigen Standpunct der Beschränkung auf die äußerliche Auffassung und sinnliche Wahrnehmung ausschließt, und daß auf den unendlichen Gedanken Alles ankommt, der in der Taufe sich gleichsam materialisirt, wodurch überhaupt erst der Gedanke zum Sacrament wird. Mit Recht hat die Kirche von solchen thörichten Rathschlägen keine Notiz genommen, welche, wenn sie jemals ausgeführt würden, die Taufe selbst ganz unzweckmäßig und überflüssig, ja sie zu etwas ganz anderem machen würden, als sie ihrem Begriff nach ist. Sie

wäre dann höchstens, was jetzt die Confirmation, die freie, selbständige Erklärung ist, welche aber so auch, als Bestätigung des Taufbundes, ihre wesentliche Bedeutung verloren hätte. Die Confirmation, welche auf Seiten des im christlichen Glauben unterrichteten Kindes den Taufbund erst zum vollen Bewußtseyn zu erheben hat, leistet vollkommen, was die Anabaptisten und Baptisten von der Taufe verlangen; in ihr erst hat die Taufe sich erreicht und realisirt als Ende und Zielpunct der Taufe; aber ohne die in der Kindheit vollzogene Taufe ist sie um ihren wahren Sinn gebracht und daher nicht mit so viel Feierlichkeit zu umgeben und über die Taufe zu erheben, wie so oft in der protestantischen Kirche geschieht, wo sie fast, wie in der römischen, als ein eigenes, für sich stehendes Sacrament erscheint. Es ist nicht wahr, daß durch die Kindertaufe der Wille des Kindes gefangen genommen und ihm Zwang angethan würde; die Kirche, indem sie die Neugebornen sich incorporirt, setzt mit Recht voraus, daß Kinder zu dem, was ihr heilig und in sich selbst vernünftig und weise ist, wie zur Erziehung und Unterweisung derselben überhaupt, im Voraus ihre Einwilligung gegeben haben. Die Geburt in dieser Gemeinde, wie in dieser Familie, diesem Volk ist eine Verfügung über den Menschen durch Gott, die der Mensch, selbst wenn er in freier Willkühr später anders über sich disponirt, nicht ändern kann. Es kann daher auch der Vorschlag Schleiermachers nicht sehr annehmbar erscheinen, welchem zufolge es jedem evangelischen Hauswesen anheimzustellen wäre, ob es seine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weise, oder erst bei Ablegung des Glaubensbekenntnisses zur Taufe darbieten. (II. S. 423., zweite Aufl.) Der Hauptgrund aber für die Kindertaufe ist dieser. In der Bewußtlosigkeit des Kindes liegt in gleicher Weise noch verborgen die Möglichkeit alles Bösen und die alles Guten. Die letztere erscheint neben jener als die kindliche Unschuld und Unbefangenheit, und sie ist es auch allein,

an welche auch noch vor dem völligen Erwachen des Bewußtseyns der Geist der Erleuchtung und Bekehrung zu allem Guten und Göttlichen anknüpfen kann. Das unmündige Kind ist in Bezug auf die wirkliche Sünde noch ein reines und heiliges Feld für die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch das Organ seiner Gemeinde. Die Taufe ist der Anfang einer langen Reihe fruchtbarer, geistiger und sittlicher Entwickelungen, welche die Kirche an dem Getauften übernimmt und wozu sie sich durch die Taufpathen ausdrücklich verpflichtet. Es legt sich von da an und schon bewußtlos das Leben des Kindes in die Falten des christlichen Bewußtseyns außer ihm, und dieses führet ihm unmerklich die geistige Luft und Nahrung christlicher Sitte und Lebensanschauung zu. Die Taufe erfordert daher einen durch den eigenen Willen, das Leben in der Welt, durch die Bekanntschaft mit allem Bösen und der Art Erfahrungen noch nicht verdorbenen Grund und Boden des Gemüths, den reinen, noch unentweihten Kindessinn. Weil diese Bedingungen bei Erwachsenen nicht mehr vorhanden sind, so können Erwachsene eigentlich gar nicht getauft werden, und geschieht es, wie bei Juden und Heiden, in späteren Jahren, so ist auch da die Taufe zwar wesentlich nur Kindertaufe, aber der Form nach doch zugleich etwas anderes und geringeres, als diese, da in diesem Fall die christliche Erziehung und Sitte von Kindheit auf fehlt; es bleibt der alte Eigensinn und Starrsinn, die alte Eitelkeit und Empfänglichkeit für Schmeicheleien, und es werden daher solche Getaufte im Munde des Volks nicht sowohl Christen, als nur getaufte Juden genannt. Der geschichtliche Einwurf gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe ist ganz ohne Haltung, nämlich daß man in der ersten Zeit des Christenthums nur Erwachsene taufte. Es konnte zu Anfang der christlichen Kirche nicht anders seyn. War es noch später mit den Katechumenen so, daß sie erst unterrichtet getauft wurden, so zeigen die dabei üblichen Ritus, daß die Taufe derselben nur in der Idee der Kindertaufe

geschah. In weißen Kleidern, der Farbe der Unschuld, erschienen sie, und Milch und Honig gab man ihnen zu genießen, um anzudeuten, daß sie als Neophyten in den Stand der Kindheit und Unschuld zurückgekehrt seyen. Nur der Macht dieser christlichen Idee ist es zuzuschreiben, daß, obgleich die bestimmtesten Beispiele des Gegentheils im N. T. zu finden waren, dennoch der Pädobaptismus in der ganzen christlichen Welt herrschend ward. Bringt man mit der Taufe die Vorstellung von der Wiedergeburt in Verbindung, welche durch sie bezeichnet werde, so hat sie in sich selbst zugleich die Beziehung auf die leibliche Geburt, und so ist sie die Erklärung, daß, der leiblich und für die Welt zu leben angefangen hat, auch geistig, für Gott und eine andere Welt leben müsse und, ein Mitglied des Reiches Christi geworden, von da an den Kindern des Lichts zugesellt sey.

B. Das Sacrament des Altars.

a. Princip des heiligen Abendmahls. Dieses ist die Idee des Abendmahls, der göttliche Gedanke, die Wahrheit des Glaubens, auf der es beruht. Die christliche Kirche hat an ihren Sacramenten nicht blos äußere Gebräuche oder Handlungen, sondern sie sind gegründet in ewigen Wahrheiten, welche auch nicht nur geglaubt, sondern auch gewußt werden können, als solche, d. h. sie sind gegründet in dem erkennbaren Worte Gottes. Zu der göttlichen Erleuchtung, welche durch die Taufe, als Unterpfand der Gnade, dem Kinde zugesichert ist, verhält es selbst sich noch schlechthin passiv; es kann in dieser Unmündigkeit weder die von der Gemeinde zu erfüllende Bedingung des Glaubens übernehmen, noch überhaupt an dieser heiligen Handlung den mindesten Antheil nehmen. Es geschieht dieß Alles nur für dasselbe und zu seinem Besten; die gesammte Thätigkeit aber in Bezug auf dasselbe fällt zur Erbauung und Heiligung der Gemeinde nur in diese. So, nach seiner Geburt zur Wiedergeburt, zum Leben im Geist eingeweiht, beginnt an

ihm, zunächst in physischer, dann in geistiger, sittlicher und frommer Erziehung, die Thätigkeit des heiligen Geistes in der Gemeinde, und noch bewußtlos empfängt es die folgenreichsten Eindrücke davon, welche allmählich in ihm auch zum Bewußtseyn kommen und sein Selbstbewußtseyn erfüllen. Mit dem Bewußtseyn nun wird das Sinnlichsein zwar über das bloße Daseyn erhoben, aber es selbst, dieß sinnliche Daseyn, ist es, welches auch in das Bewußtseyn gehoben wird. Es kommt der Mensch zur Erkenntniß des Guten und — Bösen; er geht darauf aus, das bis dahin nur Geschaute, Gefühlte auch zu begreifen und zu begehren; der mit dem natürlichen, sinnlichen Verstande identische Wille ist, wie der natürliche, so auch nur der auf das Sinnliche und dessen Lust gehende, der gelüstende. Mit dem Bewußtseyn überhaupt kommt der Mensch auch zu dem seiner Freiheit, und sie ist die Möglichkeit sowohl der Liebe, als des Hasses, oder des Guten und Bösen, und diese Möglichkeit verwirklichet sich auch als der Haß des Guten und als die Liebe des Bösen. So wird das Böse in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit als Sündhaftigkeit der Natur nun auch ein Einzelnes und Bestimmtes, die persönliche, wirkliche Sünde; die Sünde der Natur wird zu der des eigenen Willens. Auch darin nun kann der in der Gemeinde wirkende heilige Geist den Menschen nicht sich selbst überlassen, und was in Bezug auf ihn, als den Bewußtlosen, die Erleuchtung war, die ihm allmählich die Augen öffnete für Gott und sein Reich, tritt nun auf ihn, in seiner Verständigkeit und Selbstthätigkeit, als Heiligung in Wirksamkeit. In der ersteren Weise war überhaupt erst seine Verbindung mit der Kirche gestiftet, indem er aus dem profanen Leben heraus — und auf den geistigen Grund und Boden des Reiches Gottes herübergenommen war; aber durch jede Sünde war auch dieß Band wieder zerrissen, und so oft das geschehen, dringt sich auch die Nothwendigkeit und das Bedürfniß der Heiligung aufs neue auf. Mit dieser ist es allerdings wesentlich

auf Sinnesänderung, auf Heiligung der Gesinnung und des innern Lebens abgesehen; aber dieses ist nur die Continuität und Totalität dessen, was äußerlich sich in einzelnen Sünden entwickelt und wiederholt. Die Nothwendigkeit der Weihung als einmalige Einweihung ist auch die Nothwendigkeit der öftern Wiederholung der Weihung als Heiligung. So oft durch einzelne sündhafte Handlungen oder eine Reihe derselben das Gewissen beschwert ist, so oft ist auch das Bedürfniß der Versöhnung mit Gott vorhanden. Die Heiligkeit Gottes schließt in sich Gerechtigkeit und Güte, diese als Liebe. Die Gerechtigkeit Gottes läßt dem Sünder widerfahren, was er verdient und begehrt hat, die Güte als Liebe tilget die Sünden und vereiniget den Gerechtfertigten wiederum mit sich. Wie Gott als der Gerechte der Vergelter ist, so auch das unendlich gütige Wesen, welches dem Sünder verzeiht und ihn mit sich versöhnt, welches Versöhntseyn mit Gott dann nothwendig zugleich einschließt das Versöhntseyn mit allen Menschen. Welche äußerliche Form nun auch eine die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Versöhnung mit Gott in sich darstellende Handlung im Cultus aller Völker habe, so wird sie doch die eben dargelegten Ideen zu ihrer wesentlichen Grundlage haben, und wie sich auch das Subject dazu verhalte, so wird doch die objective Religion, welches die Kirche ist, einer solchen Handlung nicht entrathen können, als einer Veranlassung für jedes Subject, sich daran der Nothwendigkeit seiner Versöhnung mit Gott bewußt zu werden. So im Begriff der Religion gegründet kann die absolute Religion am wenigsten ohne einen solchen Act seyn; aus ihr hat er es, der sub- und objective zu seyn. Die Stiftung desselben ist durch Gott, ist nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs; die Einsetzung aber in dieser bestimmten Form ist die durch den Gottmenschen; von ihm hat sie es, auch die menschliche Anstalt zu seyn. Jener Ideen vollkommenster Ausdruck ist das heilige Abendmahl. Das Christenthum, wie es

an dem Erlöser der Welt die vollkommenste Einheit des Menschen mit Gott hat, so deckt es auch den Gegensatz und Widerspruch auf, in welchem der Mensch als Sünder sich mit Gott befindet, und in dem Hange zur Selbstsucht die Tendenz, sich immer weiter von Gott zu entfernen; aber auch das Bedürfniß, in diesem Gegensatz und Widerspruch nicht zu beharren, sondern in die Freundschaft und Vereinigung mit Gott zurückzukehren, mit Gott versöhnt zu werden. In allen wirklichen Sünden wirket die Erbsünde fort, deren Schuld in der Taufe vergeben war; vergeben, das heißt erklärt, der eigene Wille habe noch keinen Antheil daran. Durch jede wirkliche Sünde aber ist die Gemeinschaft mit Christo gestört und dieser Störung stellt sich das Abendmahl entgegen zunächst durch die damit verbundene Vergebung der Sünden. Denn in die Wiedervereinigung mit Gott durch Christum geht nur das Gereinigte und Geheiligte ein. Mit dem Abendmahl ist in Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes wesentlich verknüpft das Schuldbewußtseyn, welches, sich an die wiederkehrende Sünde anknüpfend, selber ein wiederkehrendes ist; daher auch, im Unterschiede von der Taufe, das Abendmahl sich im Leben des Christen oft zu wiederholen hat. Es muß zu dem Zweck der reuevolle, bußfertige Sünder erst von seiner Sündenschuld losgesprochen seyn; nur so ist ihm dann das Abendmahl die Institution der göttlichen Liebe, die auf seine Versöhnung mit Gott abzweckt. Wie daher der Taufe die Confirmation folgt, so geht dem Abendmahl die Beichtvorbereitung vorher, das Sündenbekenntniß und die Absolution. Wie in der Taufe Christus kraft der Erleuchtung durch seinen Geist in seinem prophetischen Amt thätig ist, so in Bezug auf das Abendmahl in seinem priesterlichen Amt oder als der Versöhner. Es ist von Christo eingesetzt, um die Idee der Versöhnung objectiv darzustellen. Nicht ist das Abendmahl die Versöhnung selbst; sie ist durch Christum absoluterweise vollbracht; aber es ist die Aneignung der durch Christum vollbrachten Versöhnung, die Erklä-

rung des Christen, daß die Versöhnung nicht nur sey und geschehen sey, sondern auch für ihn sey, sein Genuß und seine Seligkeit. Auf diesem Grunde der freien, selbständigen Aneignung aber steht in Bezug auf das Subject, dem das Sacrament zugute kommt, das Abendmahl viel höher, als die Taufe, selbst mit dem Annexum der Confirmation, welche auch schon freie, selbständige Aneignung ist. Die Taufe ist noch dem Subject äußerliche Application, das Abendmahl von dem Subject selbst vollzogene Intussusception. Solche Weise der Aneignung kann nicht geschehen ohne Glauben; aber es kann das Abendmahl nicht den Glauben selbst erst bewirken, sondern nur, wo er ist, ihn befestigen und stärken. Der Glaube, je stärker und fester er ist an die Versöhnung, um so fester und stärker schließt er dann im heiligen Abendmahl das Subject mit der Versöhnung zusammen, versetzt diese in es und macht es des Segens der heiligen Handlung fähig und theilhaftig. In der Glaubens- und Gedankenlosigkeit aber genießt der Mensch das Abendmahl erfolglos, wie in der Unbußfertigkeit und Unsittlichkeit unwürdig und ihm selber zum Gericht. Durch den Genuß giebt er zu erkennen, er glaube, daß die Versöhnung nicht nur an sich, sondern auch für ihn vorhanden sey, und entzieht sich doch durch seine Gesinnung und That allen Wirkungen und Segnungen dieses Glaubens. Um aber vielmehr und desto sicherer seine wahrhaft heiligende Kraft an ihm zu beweisen, wendet das Abendmahl sich nicht blos als ein Gedanke, als eine Wahrheit an seinen Geist, sondern afficirt auch sein Gemüth, in welchem der Gedanke auch noch eine gewisse Sinnlichkeit hat.

b. Der Symbolismus des heiligen Abendmahls. Es ist das Wesen und der Begriff des Sacraments, wie es von Christo eingesetzt ist, daß es mit einem höchst bedeutungsvollen Sinnbilderkreis umgeben ist, der seinem eigenthümlichen Inhalt entspricht. Welches auch immer der Standpunct sey, den der Christ einnimmt in einer der Confessionen und Secten, welche

sich vorzüglich über ihre Vorstellungen vom Abendmahl getrennt haben, so kann doch von keiner Seite geleugnet werden, daß das Abendmahl nicht nur einen Reichthum von Symbolen in sich schließt, sondern selbst auch mit Recht ein Symbol genannt werden kann. Denn das nennen wir ein Symbol, was uns auf einem sinnlichen Grund und Substrat Geistiges zum Bewußtseyn bringt. Wie das Sinnliche zum sacramentlichen Zweck nothwendig ist, was nur in dem Quäkerverein geleugnet wird, so kann das Abendmahl auch in seiner höchsten Vergeistigung diesen Zusammenhang mit seiner sinnlichen Unterlage nicht verlieren oder aufgeben. Das unendlich Gedankenvolle und Rührende, das Innige und Gemüthliche des Abendmahlsgenusses hat wesentlich in diesem reichhaltigen, vielsagenden Symbolismus seinen Grund. Das Gemüthvolle ist dieß, daß die am Abendmahl Theilnehmenden sich als Fühlende und Denkende zugleich verhalten, wie Fühlen und Denken überhaupt im Gemüth noch unmittelbar vereinigt ist. Es ist deshalb nicht wohl zu leugnen, daß schon in der Wahl der Elemente des Brotes und Weines, zum Abendmahl verwendet, der Stifter desselben sich unaussprechlich tiefsinnig und seelenvoll erwiesen hat. Erst wenn diese symbolische Seite ihrer Wahrheit nach erkannt ist, verliert der die Versöhnung mit Gott bezeichnende Act in der Bestimmtheit des heiligen Abendmahls den sonst darauf haftenden Schein der Willkührlichkeit. In der Taufe ist der Mensch nicht mehr nur der durch die Natur, sondern auch von Gott geschaffene und wird als solcher anerkannt. Im Abendmahl ist er der auch durch Gott erhaltene und es selbst enthält und bietet dar diese Erhaltungsmittel seines geistigen Lebens als Brot und Wein. Sie sind die bedeutungsvollen Zeichen im Abendmahl, wie es in der Taufe das Wasser war. Denn wenn dieses nicht consecrirt wird (obgleich es von Manchen ohne Grund geschieht, wie von Harms), so geschieht auch jenes im Abendmahl nur zum Zeichen, daß hier noch eine anderweitige, tiefere Bestimmung

eintritt, als dort bei der Taufe. Der Genuß des Brotes und Weines im Abendmahl ist das Bekenntniß des Christen, daß er ohne göttliche Hülfe und Unterstützung sich nicht durch sich selbst am geistigen Leben zu erhalten vermöge, und das Verlangen, zu wachsen und zuzunehmen in seiner Heiligung und sich dazu gekräftigt zu fühlen. Wie oft hingegen das Abendmahl zu genießen und an welchen Tagen und Festtagen, darüber ist keine kirchliche Bestimmung nöthig, das hängt rein allein vom subjectiven Bedürfniß ab, ohne welches auch kein Befehl der Kirche segensreich wirken kann. Daß es mit Brot und Wein im Abendmahl nicht auf leibliche Stärkung und Sättigung abgesehen sey, zeigt sich in dem geringen Quantum des Genusses selbst; nicht weniger aber ist damit angedeutet, daß auch das geistige Leben sich ohne Speise und Trank nicht zu behaupten vermöge, und dieses auf jenes indirect nicht ohne Einfluß sey, wie überhaupt die menschliche Bereitung des Brotes aus Körnern, des Weines aus Trauben und Beeren eine Beziehung hat auf Bewußtseyn und geistige Thätigkeit. Dadurch, daß das Abendmahl die selbstbewußte, die eigene Theilnahme und Thätigkeit in Anspruch nehmende Handlung ist, unterscheidet sich diese wesentlich von der Taufe. Wo Selbstbewußtseyn und Erkenntniß fehlt, ist Theilnahme am heiligen Abendmahl unmöglich, wie z. B. dem Thier. Die Frage der Scholastiker, ob eine Maus in der Hostie Christum genossen habe oder nicht, war nicht nur abstract, sondern auch absurd. Die Theilnahme ist aber da noch unmöglich, wo das Bewußtseyn auch ein nur erst mögliches ist. Wenn man, wie in der griechischen Kirche, auch unmündigen Kindern das heilige Abendmahl giebt, so ist das ein unbegreiflicher Misverstand der christlichen Lehre, sich anknüpfend nur an das christliche Alterthum, wo man den erwachsenen Katechumenen unmittelbar nach der Taufe das Abendmahl gab. Das Geben selbst setzet voraus ein Empfangen und dieses ist im Abendmahl ein Nehmen; dieses, wozu es selbst auffordert, ist

der symbolische Ausdruck des geistig Thätigseyns, was sich auch in der Bewegung zum Tisch des Herrn zeigt. Eine wesentliche Bestimmung des Abendmahls ist die Beziehung, die es hat auf die Gemeinschaft. Der Culminationspunct des öffentlichen Gottesdienstes ist es darin, daß die dadurch erneute und befestigte Gemeinschaft mit Jesu Christo gänzlich zusammenfällt mit der Gemeinschaft, in die es uns bringt mit Andern. Verlangt man ein Brudermahl der allgemeinen Humanität (mit Kant und Strauß), so ist das christliche Abendmahl ein solches um so mehr, als das Christenthum überhaupt sich mit dem Menschen nicht begnügt, sondern allein ihn erst auch zum wahren und vollkommenen Menschen macht. Wie die einzelnen Körner, aus denen das Brot, und die einzelnen Beeren, aus denen der Wein kommt, eine in sich coagulirte Masse bilden, so soll auch die Gemeinschaft und Einheit der Christen unter einander die innigste, Hader und Zwietracht, Haß und Feindschaft aus der Gemeinde verbannt seyn. Das Abendmahl hebt in dessen Feier, in der es wesentlich Communion ist, nicht nur alle Trennung von Andern, sondern auch alle Unterschiede unter einander auf; einzig sich beziehend auf die substantiell-geistige menschliche Wesenheit. Zum Genuß desselben treten Hohe und Niedere, Reiche und Arme, Gebildete und Ungebildete mit gleicher Berechtigung heran. Im Genuß desselben ist der Gläubige, auch wenn er es allein genießen muß, nicht isolirt, sondern im Geist vereint mit allen Gläubigen, wie dieß der auch da gebrauchte Plural der Einsetzungsworte, der kirchlichen Formeln und Gebete ausspricht. Die Handlung ist auch als die private die öffentliche. Das Verhältniß des Genießenden ist kein Privatverhältniß, die Privatcommunion keine Privatangelegenheit; der Genießende separirt sich nicht von der Gemeinde, sondern vereinigt sich auch so mit ihr. Aber selbst so als Stärkungs- und Erhaltungsmittel des geistigen Lebens und der christlichen Gemeinschaft und Bruderliebe haben Brot und Wein doch auch im Abendmahl

die Bestimmung, zerstört und verzehrt zu werden; in diesem ihren Genuß ist ihre Endlichkeit offenbar und anerkannt. Darin declariren sie auch die Endlichkeit und Vergänglichkeit, wie aller Dinge, so auch aller durch sie ernährten und gestärkten menschlichen Individuen und Bestrebungen, wie auch der Stifter selbst, indem er das Abendmahl einsetzte und das Brot brach, auf seinen nahe bevorstehenden Tod hindeutete. Der das Abendmahl Genießende ist seiner irdischen Erscheinung nach der endliche, vergängliche Mensch. Aber an dieser negativen Seite bleibt die christliche Religion, indem sie Brot und Wein im Abendmahl zu Symbolen macht, nicht stehen. Denn dieses Mahl ist zugleich Erhebung zu Gott, Vereinigung mit ihm in Jesu Christo. Im Abenmahl fühlt der seiner irdischen Erscheinung nach Endliche und Vergängliche sich als den mit Gott Versöhnten und Vereinigten und in dieser Vereinigung Unvergänglichen und Unsterblichen. — Der Sinnbilderkreis des Abendmahls erweitert sich in eben dem Maaß, als man sich nicht auf das Substantielle desselben beschränkt und es noch mit zahllosen Gebräuchen und willkührlichen Erfindungen umgiebt, in die man einen bedeutungsvollen Sinn hineinlegt. In der protestantischen Kirche ist das Wesentliche vom Unwesentlichen streng unterschieden und auch die Uebereinstimmung aller christlichen Kirchen in den Abendmahlsgebräuchen nicht für nöthig befunden. In allen christlichen Kirchen ist jetzt das Abendmahl, das am Schluß der Mahlzeit am Abend von Christo eingesetzt ward, eher ein Morgenmahl zu nennen, welches von Manchen sogar nur nüchtern genossen wird. Die morgenländische und abendländische Kirche denkt verschieden über die materielle Beschaffenheit des Brotes, ob es gesäuertes oder ungesäuertes seyn müsse. In der Brüdergemeinde genießt man rothen Wein im gläsernen Pokal, um auch darin noch eine Anspielung auf das vergossene Blut Christi zu finden. Ueberhaupt ist wohl die Idee des Abendmahls von irgend einer Form in allen Religionen, aber

sie hat da nicht auch nothwendig sogleich die bestimmte Form des Abendmahls. Die Idee desselben hat ihre Geschichte, eine Mannigfaltigkeit von Formen, welche in allen vorchristlichen Religionen nur eine Beziehung haben auf das christliche Abendmahl. Gottes Offenbarung und Versöhnung an sich ist wohl die eine und selbige, ewige und unveränderliche; aber das Bewußtseyn und Verhältniß der Menschen zu ihr ist ein mannigfaltiges. So, wie der Mensch in der unmittelbaren Einheit mit der Natur lebt, so ist das Bewußtseyn der ewigen Offenbarung und Versöhnung Gottes zunächst nur das dunkle und unbestimmte Gefühl der Nähe Gottes in der Natur. Wie da das Bewußtseyn als Gefühl noch selbst versenkt ist in die Natur, so ist die Nähe Gottes auch noch die natürliche Erscheinung, bald segensvoll und förderlich, bald unheilvoll und hinderlich. Es tritt bald zum Dank für Wohlthaten, bald zur Abwendung von Unheil die Nothwendigkeit der Versöhnung mit Gott ein und der symbolische Act zu diesen Zwecken ist das Opfer. Im Ethnicismus beginnt die Versöhnung subjectiv oder auf Seiten des Menschen damit, daß er das Natürliche, als ihm das Liebste und Theuerste, den Göttern darbringt und opfert (offert). Wenn das Natürliche als das Endliche sich des Bewußtseyns und Willens bemächtigt, und der Geist sich demselben unterordnet, so entsteht der Widerspruch mit Gott, das Böse. Um in den Frieden und die Einheit mit Gott zurückzukehren, wird, was der Grund des Verderbens war, ein Nichtiges, Endliches, vernichtet und zum Opfer verbraucht. Sofern das Opfer eine öffentliche Darbringung und ein Versöhnendes war, so daß Symbol und Versöhnung darin zusammenfiel, hatte es eine entfernte Beziehung auf das heilige Abendmahl. Der Fortschritt war, daß der Geist aus der concreten Natur und Sinnlichkeit in sich selbst zurückging, wenn auch zunächst nur in die Abstraction des Gedankens. Hiemit war er im Element der offenbaren Religion. Er bleibt aber im Mosaismus, als der in sich historischen und

Alles an die Thatsachen der Vergangenheit anknüpfenden Religion, auf dem Standpuncte des Gedächtnisses stehen. Eine der größesten Wohlthaten, von Gott dem Volke erwiesen, war die Erlösung aus der ägyptischen Dienstbarkeit und der Vorübergang des Todesengels an den mit Lammesblut bestrichenen Thüren. Symbolische Bezeichnung des Gedankens, daß Gott ihnen gnädig und der mit ihnen Versöhnte sey, war das Passah, ein Fest, ein Mahl, von den Israeliten von Haus zu Haus genossen. Der Gedanke, daß Gott seinem Volke und jedem Einzelnen in diesem Volke nahe sey, ist an die Erinnerung einer großen Wohlthat in der Vergangenheit geknüpft. Gott ist dem Volk geschichtlich nahe, sofern er der ferne ist. Aber dieser historische Glaube ist nicht auch das Bewußtseyn der unmittelbaren Nähe und Gegenwart Gottes. Diese Versöhnung mit Gott ist nur die Eines Volkes und ist nicht auch zugleich Versöhnung dieses einen Volkes mit allen andern. Wie nahe daher das Passahlamm, wie es von den Israeliten verzehrt wurde, dem christlichen Abendmahl zu kommen scheint, so ist es doch noch eine in sich mangelhafte, auf Dankgedächtniß beschränkte Feierlichkeit, welche den ganzen Mangel des israelitischen Bewußtseyns in sich trug. Wie die Versöhnung selbst erst durch Christum vollendet ist, so auch das dieselbe bezeichnende Symbol des Abendmahls. Die unendliche Ferne Gottes ist hier die unendliche Nähe, indem er in Christo selbst die menschliche Natur angenommen und mit sich vereinigt hat. Was für das einzig Wirkliche gilt, wie es in der sinnlichen und verständigen Wahrnehmung ist, in Gottes lebendige Gegenwart aufzulösen und es ihm darzubringen, daß er es in sich aufhebe, ist der Zweck des heiligen Abendmahls. In dem Genuß des heiligen Abendmahls vereinigt der Christ sich mit dem, der als der Versöhner sich dem Vater zum Opfer geweiht und dargebracht und eben damit alle äußerlichen, wiederholten Opfer abgeschafft hat. Hiemit erst kommt die Idee des Opfers zu ihrer Wahrheit.

Denn daß der Mensch in das factische, ewig gegenwärtige Leben Gottes eingehen und desselben als des einzig Wirklichen und Wahrhaftigen sich bewußt werde, darauf ist es im Abendmahl abgesehen, das ist seine Versöhnung und Begnadigung, und so bleibt auch das Bewußtseyn von der göttlich-menschlichen Gegenwart, d. i. von der Gegenwart Christi, stets das Hauptmoment in der Lehre vom Abendmahl.

c. Der concrete Begriff. Er ist der concrete darin, daß er die einzelnen und verschiedenen Momente des Begriffs zusammenfaßt und als Einheit auffaßt. Dieß ist um so nothwendiger, als es klar ist, daß keine der über die Lehrbestimmung vom heiligen Abendmahl entzweiten Confessionen ist, welche nicht irgend ein Moment der Wahrheit für sich hätte, welches sie nur im Gegensatz gegen andere, doch auch nicht unwesentliche, Momente ausgebildet und als die Totalität bestimmt hat. Man hat oft darüber geseufzt, daß über diesen Gegenstand so viel und so lange, so heftig und leidenschaftlich gestritten worden. Die Leidenschaft und Feindseligkeit in diesem Streit muß man beklagen; mit ihr hat die Wahrheit und sie mit dieser nichts zu thun; die Leidenschaft hat in allen Beziehungen kein Recht sich einzumischen. Der Streit selbst aber ist nicht zu beklagen; er hat das große Verdienst gehabt, alle Momente des Begriffs nach einander durchgearbeitet und ans Licht gezogen zu haben, und die ganze Bewegung ist erwünscht und willkommen zu heißen, so lange sie nicht, wie es allem Dogmatismus begegnet, sich verfestigte, in irgend einer Formel oder Terminologie die Partheifahne aufpflanzte und im Stichwort eines kirchlichen Bekenntnisses krystallisirte. Dieß unerfreuliche Resultat hat Manche jetzt gegen alle Bestimmung der Lehre eingenommen; man hat gesagt, es komme darauf in praxi nicht an; im Abendmahlsgenuß reflectire der Christ nicht über die Lehrbestimmung und diese sey daher ganz gleichgültig. Allein wie steht es mit dem katechetischen Unterricht, mit der öffentlichen Verkündigung, wie

mit der Wissenschaft; muß nicht die Kirche und ihre Wissenschaft wissen, wie sie mit dieser Institution und der Lehre darüber daran ist? Bestimmen heißt denken. Dem Gedanken zu entsagen, kann man selbst dem einfachen Christen nicht zumuthen; selbst in seinem Gemüth und Gefühl, wenn es nicht ein ganz verschwommenes ist, hat das Denken seine nothwendige Stelle, und er erweiset dem heiligen Abendmahl die ihm gebührende Ehre nur so, daß es für ihn nicht ein gedankenloses ist. Selbst Schleiermacher, der das Dogma nur nach außen hin bestimmt und sich mit demjenigen begnügt, was es bewirken soll, hat zwar die Mängel der bisherigen Lutherischen und Calvinischen Darstellung anerkannt, aber eine andere Bestimmung des Begriffs, wozu er mehr als irgend einer geeignet gewesen wäre, nur in Aussicht gestellt und der Zukunft überlassen. Er erwartet sie von den fortgesetzten, unbefangenen Bemühungen der Ausleger. (Dogmatik II. 442. zw. A.) Allein weder die Exegese, noch die Historie, nicht die Abstraction, sondern allein die Speculation kann sich der Aufgabe gewachsen fühlen, wie überhaupt das Dogma vom Abendmahl, nächst dem von der Trinität, die speculativste aller christlichen Lehren ist. Die Einsetzungsworte sind an sich leicht und klar, und doch so schwer und geheimnißvoll. Das Schwere ist das Gedankenschwere, das Geheimnißvolle ist das Gedankenvolle; es ist das, was der Geist zu den Worten hinzubringen muß, um sie wahrhaft zu verstehen, und was darin enthalten ist, hervorzuführen und herauszulegen (ἐξηγεῖσθαι). Das Geheimniß- oder Gedankenvolle ist der Widerspruch, das sich Widersprechende, welches darin hervortritt, daß Brot und Wein nicht nur eine innere Beziehung haben soll auf Leib und Blut Christi, sondern auch Subject und Prädicat eins, Brot, das doch nicht Leib, dennoch Leib, Wein, der doch nicht Blut, dennoch Blut seyn soll. Löset nun wohl die Schrift diesen Widerspruch? Wenn Luther sich so beharrlich auf die Einsetzungsworte steifte, so waren es (wie

das seine Selbsttäuschung war) nicht die zwei oder drei Buchstaben, die ihn fesselten, sondern seine anders woher geschöpften Ueberzeugungen, die er in sie hineinlegte. So ist es denn ein großer Irrthum, zu sagen: dieser Streit über das Abendmahl sey durch die Schrift entschieden oder zu entscheiden; ein größerer aber noch, zu sagen: irgend eine bestimmte Kirche sey, etwa durch ihr Glaubensbekenntniß, die einzig richtige Auslegerin der Schrift in allen den vom Abendmahl handelnden Stellen. Es ist nun eben das ein großer Fortschritt, den wir der Union verdanken, daß sie den Gedanken wieder flüssig (nicht wässericht) gemacht und ihn aus seiner Erstarrung in den gegenseitigen Bekenntnissen befreit hat. Es kann jetzt nicht mehr zur Bestimmung des Dogma die Frage entstehen, ob Christus im Abendmahl impanirt oder im Himmel zur Rechten des Vaters angeheftet sey, ob die vollständige Formel in cum et sub gelten solle, oder das cum nur als concomitirendes, simultanes, und das sub nur als sub arrha panis, ob Christus dem Munde mit den Zähnen oder nur dem Gedächtniß und Glauben gegenwärtig, ob das Ist in den Einsetzungsworten als ein Seyn oder als ein Bedeuten, ob als Synekdoche oder als Alloiosis zu nehmen sey. Solche Bestimmungen kann man alle frei geben, auf sich beruhen lassen, als unwesentlich und einseitig betrachten gegen die einfache Substanz der Glaubenswahrheit, auf der das Abendmahl beruht und die sich im Begriff selbst bestimmt.

Das Abendmahl, d. i. dessen Erscheinung und Genuß, ist die Einheit dreier Momente, welche man unterscheiden muß, ohne sie von einander zu trennen. — 1) Schon der Begriff des Sacraments überhaupt giebt den nächsten Aufschluß über den Proceß, in welchen die Elemente des Brotes und Weins übergehen im Abendmahl. Die sacramentliche Natur desselben ist offenbar, daß Brot und Wein im Abendmahl über sich hinausweisen und es ein Anderes ist, wozu sie da verwendet werden.

Es ist nicht zu verkennen, daß Brot und Wein auch außer und nach dem Abendmahl, wie ohne dasselbe, etwas für sich sind, daß sie auch im Abendmahl ihre elementarische Natur nicht verlieren (manentibus speciebus), ebenso, daß ein blos geistiger Genuß Christi auch außer demselben vielfach möglich ist. Aber im Abendmahl kommt alles darauf an, daß es bei der sinnlichen Wahrnehmung nicht bleibe, sondern durch Brot und Wein und deren mündliches Genießen die Seele wahrhaft genährt und mit unendlich geistigem Inhalt erfüllt werde. Dieses nun ist vermittelt durch die Einsetzungsworte, deren Recitation die Consecration ist. Hiedurch ist dem Brot und Wein noch eine andere Bestimmung gegeben, als sie an sich haben; hiedurch sind sie in ihrer elementarischen Natur in die Welt des Geistes erhoben. — 2) Dieses ist die Vergegenwärtigung Christi, welche gleichsehr von Brot und Wein mittelst der Consecration, als von der Thätigkeit des Geistes mittelst der Elevation oder Erhebung in das Reich des Geistes ausgeht. Ein Gnadenmittel ist dieß Sacrament darin, daß Christus, nach der Liebe Art, sich uns zu genießen giebt und der Geist zunächst als Erinnerung an ihn seiner Gemeinschaft theilhaftig wird. Durch die Vorschrift: das thut zu meinem Gedächtniß, die auch der Apostel Paulus wiederholt, anticipirte der noch unmittelbar gegenwärtige Stifter die Zukunft, wie jetzt durch jeden Genuß die Vergangenheit recapitulirt wird. Dieß mnemonische Moment im Begriff des Abendmahls ist ein wesentliches und erfordert den historischen Glauben, den Rückblick in die Vergangenheit, das dankbare Andenken an den Erlöser und Versöhner, der zu seiner Zeit gelebt hat, gestorben ist u. s. f. Allein es kann auch die Vergangenheit im Gedächtniß nicht isolirt bestehen, ohne sich in ihr Gegentheil zu verkehren und das Christenthum überhaupt zu etwas Vergangenem, mithin zu etwas Vergänglichem zu machen. Der historische Christus ist nicht so der vergangene, daß er nicht der absolut gegenwärtige wäre. So ist sich denn auch

im Abendmahl mit einem blos historischen Glauben, dessen Element das Gedächtniß ist, wenn auch mit psychologisch-moralischen Gefühlen verknüpft, nicht zu begnügen. Die Wahrheit des Gedächtnisses ist die Erinnerung, dieß, daß das Aeußere, sowohl des Brotes und Weins, als der geschichtlichen Persönlichkeit Christi, sich verinnert. Mittelst dieser Verinnerung ist es, daß im Genuß des Abendmahls das Bewußtseyn der sinnlichen Elemente des Brotes und Weins zurück- und das Bewußtseyn der Persönlichkeit Christi hervortritt; diese Bewegung aber im Bewußtseyn ist die dialectische, ihre beiden Seiten nicht absolut loslassende, und die Worte: das thut zu meinem Gedächtniß, sagen demnach so viel als, nicht: denket an mich, als den Abwesenden und Gewesenen, so oft ihr des Brotes und Weines im Abendmahl genießet, sondern: dies thut zu meiner effectiven Vergegenwärtigung. — 3) Die Vergegenwärtigung Christi mittelst des Brotes und Weins im Abendmahl ist die objective, mittelst der Erinnerung und des Bewußtseyns die subjective. Die absolute aber ist sie erst durch den Geist und dadurch auch erst, wie die Möglichkeit, so auch die wahrhaftige Wirklichkeit der Gegenwart Christi im Abendmahl. Es ist der Geist Jesu Christi selbst, der die Einsetzung und das Wort der Einsetzung hervorgebracht und verewigt hat und der seitdem seine Gemeinde durchwehet und sie erleuchtend und heiligend in Besitz aller Wahrheiten und Wohlthaten des Evangeliums setzt, im Abendmahl sie alle concentrirt und es selbst zum concretesten Inbegriff aller Güter des Heils gemacht hat. Ohne ihn und seine Gnadenwirkung würde sich Niemand um das heilige Abendmahl bekümmern. Er ist es vielmehr, der ohne Unterlaß in der Gemeinde diese Glaubensüberzeugung bewirkt und aufrecht hält, daß das göttliche Wesen von dem menschlichen nicht getrennt, sondern mit ihm geeinigt sey, mithin auch ein Jeder, durch die Sünde von Gott getrennt, durch den, der die Einheit mit Gott und die Versöhnung selber ist, zur Versöhnung

und Vereinigung mit Gott gelangen könne. Auf diesen Grund des Geistes ist auch das heilige Abendmahl gestellt und dessen Genuß der mündlich-geistige. Im Abendmahl ist nicht der Mensch Jesus Christus in seiner Leiblichkeit, noch Gott in seiner Geistigkeit, sondern der Gottmensch oder Christus in der Identität seiner göttlichen und menschlichen Natur gegenwärtig. Der heilige Geist aber, ewig auf Christum zurückweisend und ihn verklärend, ist es, der, sich in den menschlichen Geist reflectirend, diesen, wie in alle, so auch in diese Wahrheit leitet und durch das von ihm in ihm aufgeregte Bedürfniß ihn auch zum Tische des Herrn leitet. Der substantielle Inhalt und höchste Zweck des Abendmahlsgenusses ist die Vereinigung des Christen mit der verklärten Menschheit Christi, was auch im Abendmahl nicht anders geschehen kann, als durch den heiligen Geist. In diesem Geist hat Jesus Christus bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls seine Gnadengegenwart verheißen und mit dem Genuß des Brotes und Weines verknüpft, den gläubig und würdig Genießenden, nach dem Apostel, zum höchsten Heil und Segen, den Andern aber zum Gericht.

C. Das Gnadenmittel des Wortes Gottes. Der Begriff desselben schließt in sich die Erziehung, die Eingebung und die Verkündigung.

a. Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts ist überhaupt die allgemeine durch Gottes Offenbarung, Vorsehung und Weltregierung. Der Mensch, von Gott geschaffen und erhalten, ist auch der durch Gott erzogene und regierte; in und mit dem Worte Gottes und dessen Gehör weiß er sich auch unter der ewigen, allwaltenden Weisheit und Vorsehung. Für die Welt, wie sie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, die Einheit der göttlichen Weisheit und menschlichen Vernunft als in ihm offenbar geworden anerkennt, für die christliche Welt, welche das Reich Gottes in der Form der Gemeinde Christi ist, für sie ist Christus der die Welt kraft sei-

nes Geistes regierende und das die Welt in alle Wahrheit und Vollkommenheit leitende Princip. Näher hat das Wort Gottes, als Wort Christi und seines Geistes, seine bestimmte Beziehung auf das königliche Amt Christi. Daß er immer und ohne Unterlaß in alle Zukunft hin die Welt erleuchtet und heiligt, ihr Prophet und Priester ist, und dazu auch Taufe und Abendmahl eingesetzt hat, dieß hat selbst seinen Grund darin, daß er ihr Herr und Regent, das Haupt seiner Gemeinde ist. In diesem Sinn ist sein Wort und Geist die Erziehung des Menschengeschlechts. Sie geht darauf aus, daß, wie der Mensch an sich der vernünftige und freie ist, er beides auch werde, und da Vernunft und Freiheit oder Selbstbewußtseyn und Selbstthätigkeit das Wesen des Menschen ist, worin er erst zu sich selbst kommt, er eben damit auch über sich hinaus, zu Gott komme, zum Gottesbewußtseyn und zur Gottesverehrung gelange. Jenes Ansichseyn des Menschen enthält nicht nur die Möglichkeit von diesem, sondern auch den Trieb dazu, welcher nur darin erreicht, wozu er treibt, wenn das menschliche Wesen allseitig und vollständig in ihm zur Entwickelung gelangt. Die Erziehung des Menschengeschlechts, worüber Lessing ein kleines, aber geistvolles Werk geschrieben, enthält die Gedanken und Zwecke Gottes in der Leitung des Menschengeschlechts zur Humanität, als nicht verschieden von der Leitung zu jener wahren Humanität, welche das Christenthum ist. Erzogen wird der Mensch durch die außer ihm wirksame, an seine Wesenheit sich anschließende Idee, durch den Geist der Wahrheit und Heiligkeit, der auch die Quelle aller weisen Gedanken und Rathschläge in der Gemeinde und aller menschlichen Erziehung ist. So ist sie subjectiv ohne Frömmigkeit und Beziehung auf Gott in Jesu Christo nicht zu vollbringen, was Pestalozzi zu spät erkannte. Die Erziehung aber hat wesentlich die beiden Bestimmungen an ihr selbst, Zucht und Lehre, Belehrung und Züchtigung zu seyn. Beide beziehen sich auf die natürliche Herkunft und Beschaffen-

heit des Menschen, auf die natürliche Unwissenheit und Selbstsucht. Mittelst der Belehrung in der Erziehung geschieht es, daß die gräuliche Unwissenheit über alle göttlichen und menschlichen Dinge von dem Geiste weggenommen und ihm alle göttliche und menschliche Wahrheit zugänglich wird. Zugleich erweiset sie sich darin als eine sittliche Macht über ihn, die ihn zu allen guten Gesinnungen und Handlungen anleitet. Sie hebt ihr Geschäft an, sobald das Bewußtseyn in dem Menschen aufgeht und er fähig wird, Wahres und Falsches, Gutes und Böses zu unterscheiden, und sie selbst ist die Anleitung zu dieser Unterscheidung. Der Zweck aller Belehrung aber ist, den Menschen zu einem lebendigen, regsamen Mitgliede der Gemeinde Christi zu machen und sich Gottes in Jesu Christo bewußt zu werden. Die Veranlassung dazu ist ihm von Gott in seiner ewigen Offenbarung, d. i. in seinem heiligen Worte, gegeben, und er ist es, der durch Menschen die Menschen erzieht, indem sie durch sie von Gottes Wesen und Willen, seiner beständigen Leitung und Führung des Menschengeschlechts belehrt und unterrichtet werden. Solche Belehrung über die Gedanken und Zwecke Gottes schließt die Bildung in allen weltlichen Dingen, die Befähigung und Tüchtigkeit zu allen menschlichen Berufsarten, in Kunst und Wissenschaft wesentlich mit in sich ein. — Mit der Belehrung geht die Zucht gleichen Schritt in der Erziehung. Wie der Mensch von Natur ist, so zieht er das Wahrnehmen dem Denken, das Begehren dem Wollen vor. Die Zucht ist nothwendig, ihn von dieser Natürlichkeit zu entwöhnen und zu befreien, den Geist in ihm zum Denken und Wollen frei zu machen. In seiner Zucht läßt Gott den Menschen fühlen, was er nicht erkennen will; er führet ihn dahin, daß er, statt an der Welt allein das Große und Herrliche zu haben, sein Vertrauen auf Gott, als den allein Großen und Vollkommenen, setze; er stellet ihn in die Schule der Leiden, auf daß er klug werde. Die göttliche Zucht hat den Zweck, ihn vom Gefühl aus in

das Interesse der Religion hineinzuziehen. Mittelst der Schicksale und Trübsale ist es, daß Gott sein Wort an den Menschen bringt, zu ihm spricht, ob er ihn etwa aus solchen Erfahrungen besser verstehen möchte, als in der unmittelbaren Erkenntniß. Auch die göttlichen Thaten der Zucht sind Wohlthaten; sie regen in dem Menschen das Bewußtseyn der Endlichkeit auf und das Bewußtseyn des Todes ist zugleich Bewußtseyn des ewigen Lebens. — Objectiv macht beides, die Zucht und Lehre, die Geschichte des Volkes Gottes aus, des fleischlichen und geistlichen Israel. Zu jenem hatte Gott vom Anfang an deutlicher und vernehmlicher, als zu allen andern Völkern gesprochen und sein Wort erschallen lassen — nicht, als ob er ungerecht gewesen wäre gegen jedes andere Volk, oder dieses Volk in sich würdiger gewesen wäre, als jedes andere, sondern weil dieses Volk vom Anfang an mehr als jedes andere sich empfänglicher und fähiger dafür zeigte, die ewigen Offenbarungen Gottes in sich aufzunehmen, was es selbst aber wieder der Gnade verdankte. Denn daneben war kein Volk störriger, hartnäckiger und widerwilliger, als dieses. Es ging daher der göttlichen Offenbarung die Zucht stets zur Seite; es mußte der Eigensinn und Eigenwille gebrochen, das Volk unter die Zuchtruthe des Gesetzes gestellt und allmählich für einen höhern Standpunct erzogen und vorbereitet werden. Auch das war in der Erziehung dieses Einen Volkes von allgemeiner Beziehung, wie überhaupt in der Geschichte des A. und N. B. die Geschichte des Menschengeschlechts sich abspiegelt. Der gegenseitige Unterschied beider ist darin nur der quantitative, daß sie nicht absolut außer einander sind und der eine auch in dem andern seine nothwendige Stelle hat; auch in dem Unterschiede von Gesetz und Evangelium bleibt jenes immer und wesentlich der erste Inhalt des göttlichen Wortes und daher auch in der Kirche der Anfang des katechetischen Unterrichts. Den Spiegel des Gesetzes hält Gott in seinem Wort zuerst dem Menschen vor, ob er darin sich be-

schaue und sehe, wie er gestaltet ist, sowohl von Natur, als durch seinen eigenen Willen; er ist in beiden Beziehungen mit dem Gesetz entzweit; was er thut, ist das in seiner Natürlichkeit ihm Gefällige und Gelüstende, und so der Natur wohl, aber nicht dem Geist Angemessene. In diesem Widerstreit mit dem Gesetz stellt dieses sich als den Zuchtmeister dar. Wie die wilde Jugend des Menschengeschlechts geschichtlicherweise zuerst durch das Gesetz gebändigt und Israel die drohende strafende, peinigende Macht des Gesetzes empfinden mußte, so ist es auch noch jetzt mit einem jeden einzelnen Menschen, wie noch selbst mit dem Wiedergeborenen; sein Leben ist und bleibt ein Leben unter dem Gesetz, wie freundlich sich auch da schon die Gnade anbiete und erweise, wie sie ja auch dem Gesetz vorherging. Nicht aber ist es die Bestimmung des Gesetzes, den Menschen für immer auf dieser Stufe festzuhalten, sondern es selbst weiset über sich hinaus, auf einen Zustand, wo der Mensch es in seinen Willen verwandelt und der göttliche Wille ein Gegenstand seiner freien Neigung und Liebe wird. Nicht das Leben unter dem Gesetz allein, als einer ihm äußerlichen Macht, ist des Menschen Bestimmung; denn die zwei größesten Bedürfnisse des Menschen kann es nicht befriedigen, nicht Vergebung der Sünden, nicht die Kraft verleihen, das Gesetz in seinem ganzen Umfange zu erfüllen. Sie sind es, die ihm das Leben unter dem Gesetz allein ungenügend machen und ihm die Gnade Gottes zum dringendsten aller Bedürfnisse machen. Aus diesem propädeutischen, pädagogischen Gesichtspunct hat der Apostel Paulus besonders das Gesetz angesehen und dargestellt. In dieser Weise ist das Wort Gottes auf Gesetz und Evangelium zurückzuführen. Das Wort Gottes, innerlich im Geist und Gewissen aller Menschen und Völker in tausendfachen Unterschieden wirksam, hat sich geschichtlich im Gesetz und Evangelium concentrirt und objectiv gemacht, um von da aus zu allen Menschen und Völkern hindurchzudringen, sie dafür als die höchsten

Standpuncte des geistigen und sittlichen Lebens zu gewinnen, sie für Gott und sein Wort, wie durch dasselbe zu erziehen und aus ihnen die Gemeinde Gottes zu bilden. Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts geht von der Stiftung der wahren Religion aus, wie sie im A. B. beginnt und sich im N. vollendet. Diese Stiftung und Objectivität ist aber nicht nur die des A. und N. Bundes, die Geschichte des fleischlichen und geistlichen Israel oder des Gesetzes und Evangeliums, sondern auch des A. und N. Testaments oder der Bibel, in der das Wort Gottes, auf göttlicher Eingebung beruhend, auch ein geschriebenes ist.

b. Die göttliche Eingebung. Das Dogma von der Inspiration ist in neuern Zeiten fast ganz bei Seite gelegt, von den Gegnern leidenschaftlich verworfen, von den Freunden desselben nur noch schwach vertheidigt worden. Beides ist ohne Zweifel die Folge der besondern Vorstellung, die man, wie man richtig zu sagen pflegt, sich davon gemacht hat, ohne dem Begriff, der die Wahrheit ist, zu entsprechen. Beide entgegengesetzten Partheien sind doch übrigens bereit, dem Geiste, nicht nur dem sub- und objectiven, sondern auch dem absoluten Geiste einigen Antheil an der Conception und Existenz heiliger Schriften zuzuschreiben, wenn auch dieß letztere Prädicat nur im allgemeinsten Sinne zur Unterscheidung dieser Schriften von allen andern, besonders profanen, dienen soll. Inspiration ist eben so sehr göttlicher Act als menschlicher Zustand. Des Geistes Wesen ist die Spiration; wenn diese einen ihr adäquaten Zustand in menschlicher Weise gefunden, wird sie zur Inspiration. Der ganz adäquate Zustand aber kann unter Menschen nur eintreten als Stiftung der wahren Religion, Inspiration daher nicht von jedem, immer doch nur untergeordneten, Zustande der Suggestion und Exaltation zu prädiciren seyn. Wer die göttliche Inspiration der Propheten und Apostel leugnet, der leugnet auch, daß die wahre Religion wirklich gestiftet worden, etwa

als christliche; denn das Eine ist auch das Andere, und dieß Verhältniß des menschlichen Geistes zu dem göttlichen nur das Analogon dessen, was in Christo das Verhältniß des Menschen zu Gott ist; die göttliche Natur hat, wie mit Recht gesagt ist, die menschliche angenommen, sie in sich aufgenommen. Was so per naturam ist, das wiederholt sich per gratiam, quantitativ schon in jeder Suggestion des heiligen Geistes, dessen der Mensch nicht entrathen kann zu allem Wahren und Guten, und vollendet sich in der Inspiration, wenn ihrem absoluten Begriff die menschliche Thätigkeit entspricht; sie ist die Zuständlichkeit derer, in denen die wahre Religion neu und eigenthümlich gestiftet wird. Inspiration ist und kann nichts anderes seyn, als die Erhöhung des Selbstbewußtseyns zum reinsten und klarsten Gottesbewußtseyn. Inspiration kann daher Niemand von sich selbst rühmen, bis an ihre Stelle die Reflexion getreten ist, weil in der Inspiration das Selbstbewußtseyn, ohne sich zu verlieren, in die Identität mit dem Gottesbewußtseyn erhoben ist; sie ist aber im Urtheil der reelle Zustand Aller, in denen die göttliche Begeisterung als Act und Zustand ihre höchste Stufe erreicht hat, womit denn die wahre Religion sich stiftet. Alles Vorgeben von subjectiven Inspirationen, außer der objectiven in der Stiftung der wahren Religion, ist daher nichts als Anmaßung und Betrug, und jedes Vorgeben der Art nach der apostolischen Zeit nur die Versicherung, daß bis dahin die absolute Religion noch nicht gestiftet sey, mithin diese angebliche Frömmigkeit die höchste Unfrömmigkeit. Wie reich und unabläßig in der gestifteten christlichen Kirche die Gnadenmittheilung und Gnadenwirkung des Geistes sey, so ist es doch der Begriff der Inspiration selbst, der jenes alles von sich unterscheidet und sich allein auf die beschränkt, in denen die geoffenbarte Religion auch subjectiv den Anfang ihrer Existenz in der Welt genommen hat. — Nicht aber beschränkt sich ebenso der Begriff der Inspiration von vorn herein auf Schriften, wie denn auch die Inspiration derjenigen

unter den Aposteln, welche nichts geschrieben, darum nicht geringer anzuschlagen ist. Es ist dieß vielmehr ein schwieriger Uebergang im Begriff der Theopneustie, welche an sich Wirkung des Geistes ist auf den Geist, auch, ehe es zum Schreiben kommt, sich in mündlicher Rede äußert. Die Schwierigkeit des Uebergangs ist es auch wohl vorzüglich, was dem Dogma so mancherlei ungünstige Urtheile, Vorurtheile und Vorwürfe zugezogen hat. Die Schuld ist gleich groß auf der Seite derer gewesen, welche die göttliche Eingebung nicht nur vom Inhalt der Schrift ohne Unterschied, sondern auch von der äußern Form, dem Wort und Buchstaben prädicirten, als auf der Seite derer, welche im Eifer dagegen die Bibel nur als Menschenwerk faßten und den Begriff der Inspiration wegwarfen. Der Fehler war von beiden Seiten, daß man von einer ursprünglichen Theilung und Nebeneinanderstellung der Schrift und Tradition ausging, die erstere annahm, die andere verwarf, ohne zu bedenken, daß in aller Welt die mündliche Ueberlieferung der schriftlichen vorhergegangen, beides aber in dem einen Gedanken der Tradition begriffen ist. Das Wort Gottes muß, um in einen menschlichen Geist überzugehen, nicht nothwendig ein geschriebenes und gelesenes, es kann auch ein gesprochenes und gehörtes seyn, und dieses ist die frühere, der Schrift vorhergehende Weise seiner Mittheilung und Darstellung, wie es denn so nur von Christo auf die Apostel und von diesen auf Andere überging, worauf sich Paulus auch in seinen Briefen selbst beruft. Bevor das Wort Gottes, wie es Lehre Christi und von ihm ist, schriftlich verfasset wurde, existirte es in der christlichen Kirche in unmittelbarer mündlicher Ueberlieferung. Eine absolute Nothwendigkeit der Schrift zur Existenz der christlichen Religion in der Welt ist nicht zu beweisen. Die Schrift aber hat den Vorzug, daß sie die mündliche Lehre in bleibender Weise fixirt und in die entferntesten Zeiten reicht. Es war daher eine unendliche Wohlthat Gottes, daß er das Zeugniß von Christo, wie seine heili-

gen Offenbarungen überhaupt, auch schriftlich verzeichnen ließ und das ewige Wort Gottes sich auch einem menschlichen, zeitlichen Wort und Buchstaben anvertraute. Man kann nun zwar nicht behaupten, daß ohne das der christliche Glaube sich in der Welt nicht hätte erhalten können; es ist dieß nur ein quantitatives Verhältniß; der christliche Glaube hat sich durch die Schrift nur gewisser, sicherer in der Welt erhalten; daher, wo die Welt, hauptsächlich durch Beseitigung der Bibel, von ihm abgeirrt war, in der Rückkehr zu ihr das einzige Heil und Rettungsmittel zu finden war. Wenn es aber als einmal so im höchsten Grade nützlich zu schriftlicher Auffassung der Lehre und Geschichte Christi kommen mußte, so läßt sich auch nicht bezweifeln, daß die, welche, auch ohne zu schreiben, des heiligen Geistes im höchsten Maaß gewürdigt worden waren und bei ihrem Lehren und Wirken sich dieses Geistes so vorzüglich erfreuten, auch bei ihrem Schreiben desselbigen Gnadenbeistandes nicht werden ermangelt haben; denn in Bezug auf sie gab es alsdann zwischen mündlicher und schriftlicher Rede keinen Unterschied mehr. Dieser Begriff ist der einzig wahre Beweis für die göttliche Eingebung der Schrift, nur daß auch das sich noch näher bestimmen muß, um gegen Missverständnisse hinlänglich geschützt zu seyn. War in Wahrheit das Schreiben nur ein besonderer Theil der apostolischen Wirksamkeit, durch besondere Veranlassungen und gelegentliche Impulse bestimmt, so folgt unmittelbar, daß der darin wirksame Geist nicht an die Schrift gebunden, sondern wie vor und bei dem Schreiben, so auch noch nach demselben, also außer der Schrift und ohne dieselbe, in der Gemeinde thätig war. Er hat also nicht mit dem letzten Buchstaben der Schrift seine Thätigkeit eingestellt und das Wort Gottes ist nicht blos ein olim gesprochenes, sondern ein immer und ohne Unterlaß erschallendes. Unendlich vieles ist durch dasselbe in der Gemeinde an Gedanken erzeugt, was sich neben die Schrift stellen konnte, blos, weil es in ihrem Geiste gedacht und geschrieben war. Ferner hat

der göttliche Geist, in den heiligen Schriftstellern wirksam, auch in ihnen die Individualität nicht ausgelöscht, sondern in Bezug darauf verhält er in ihnen sich nur als reinigend und befreiend, als schützend vor allen Irrthümern in den substantiellen Wahrheiten des christlichen Glaubens. Ihre subjectiven Vorstellungen und Meinungen, die eigenthümliche Färbung ihrer Darstellung haben sie daneben nicht verleugnet und ebenso individuell verhalten sie sich auch in gegenseitiger Beziehung auf einander. Eben daraus ergiebt sich dann weiter, daß die heiligen Schriftsteller nur in allen auf das Heil und die Erlösung, auf die Stiftung des wahren, christlichen Glaubens in ihnen und durch sie in der Welt abzweckenden Wahrheiten sich des untrüglichen Geistes erfreuten und nicht Alles in ihren Schriften darauf gleichen Anspruch machen kann. Die Sufficienz der heiligen Schrift besteht darin, daß nichts in ihr fehlt, was zur Seligkeit zu wissen nothwendig ist. Die Apostel selbst bezeichnen manches als nur in ihrem Namen gesprochen; Lucas bezieht sich auf genaue Erkundigungen bei Andern. Das Verhältniß und der Werth ihrer verschiedenen Schriften selbst bestimmt sich danach, wie denn überhaupt mit der Unterscheidung von kanonisch und apocryphisch und ähnlichen Bezeichnungen die Kritik in der christlichen Kirche ihren Anfang nahm. Es haben sich daran in der Folge die freiesten Untersuchungen über Authentie, Integrität und Theopneustie angeknüpft. — Es ergiebt sich endlich aus dem Bisherigen, in welchem Sinne die heilige Schrift Norm unsers Glaubens ist. Es muß in dieser Hinsicht zwischen Norm und Princip wohl unterschieden werden, welche sich wie Inneres und Aeußeres zu einander verhalten. Als Norm verhält sich die Schrift gegen einen Jeden äußerlich; sie ist die Richtschnur, nach welcher sich alles christliche Glauben richten, der Prüfstein, an welchem sich die Wahrheit oder Falschheit alles subjectiven Glaubens ausmitteln und bestimmen lassen muß. Aber Princip des christlichen Glaubens zu seyn, hat der heilige Geist sich

selbst vorbehalten. Um den christlichen Glauben in der Bibel und in ihr selbst eine heilige Schrift anzuerkennen, sie zu verstehen und zu seinem Heil zu benutzen, muß der Mensch zuvor getauft, christlich erzogen und mit dem Glauben der Gemeinde mittelst lebendiger, mündlicher Unterweisung bekannt geworden seyn, und es ist ein wesentlicher Zweck dieses Unterrichts selbst, daß er dadurch in den Stand gesetzt werde, eine heilige Schrift in der Bibel zu finden, zu lesen, ihr das ihr gebührende Ansehen beizulegen und sie segensreich auf sich zu beziehen und anzuwenden. Man kann die Schrift, wie Herder sagte, auch mit den Augen des Satans lesen, und wie Viele schöpfen aus der Bibel den christlichen Glauben ganz mechanisch und kaum mehr als die historische Notiz davon. Mit einem solchen historischen Glauben, der selbst ohne Wiedergeburt und Frömmigkeit bestehen kann, ist der Schrift selbst nicht gedient. Der christliche Glaube kann durch das Lesen der Bibel gesteigert, erhöht, geläutert, erweitert, befestiget werden; aber er entsteht nicht erst daraus, sondern es ist zunächst die von Andern aus der Bibel geschöpfte heilige Geschichte und Lehre, welche sich im christlichen Unterricht überliefert. Der Begriff der Norm bezieht sich durch sich selbst auf einen Inhalt, der anderweitig und anderswoher entstanden sich der Schrift gegenüberstellt, und enthält wesentlich die Forderung, daß dieses Alles mit der Schrift in Uebereinstimmung stehe, ihr nicht widerspreche. Hiemit ist wesentlich provocirt auf ein Princip außer der Schrift, und es liegt deutlich auch dieß darin, daß etwas nicht darum christlich und wahr, vernünftig und recht sey, weil es in der Bibel steht, sondern nur darum auch in der Bibel steht, weil es an sich christlich und wahr, vernünftig und recht ist. Denn ohne diesen Grundsatz würde ein das Princip der Schrift, welches der heilige Geist ist, beeinträchtigendes Gewicht auf den Buchstaben oder eine Reihe derselben fallen und die höchste Autorität des Wortes Gottes nicht in ihm selbst, sondern nur darin liegen, daß es geschrieben ist.

Es ist vielmehr der in der Kirche waltende heilige Geist selbst, aus welchem diese Schriften hervorgegangen, zusammengestellt und zum Kanon vereinigt worden sind, und es ist seitdem immerfort die Aufgabe der Kirche gewesen, den Antheil des Geistes der Wahrheit von der Thätigkeit und den Erzeugnissen der heiligen Autoren an und für sich, wie der Kirche selbst in der Sammlung und Einordnung in den Kanon zu unterscheiden, woran sich allein alles kritische Verfahren anschließen kann. Die abstracte Identität der heiligen Schrift und ihres Princips, nach welcher die Bibel das Wort Gottes nicht nur enthält, sondern auch ist, wird zwar von Vielen noch als eigentlich protestantischer Grundsatz behauptet und ist auch wohl als kirchlicher Sprachgebrauch zu asketischen Zwecken gelten zu lassen, ist aber nicht im Begriff der Schrift und ihres normativen Ansehens gegründet und soll am wenigsten die Freiheit und Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Gemeinde irgendwie beschränken oder in Schatten stellen. Denn dieser Geist, wie von ihm die Schrift eingegeben und für alle Zeit aufbewahrt und erhalten ist, so ist er es auch, der der einzig authentische Ausleger der Schrift ist in allen substantiellen Glaubenslehren, und so auch diese von allen unterscheidet, die es nicht sind, oder zu den primären Artikeln nur ein secundäres Verhältniß haben. Nur sofern er sich in der Bibel wiederfindet, ist ein Schriftwerk in ihr von ihm als das seinige anerkannt. Aber alles exegetische und kritische Verfahren, welches damit wohl bestehen kann, ist ein subjectives Geschäft, in welchem ein Jeder sich äußerlich verhält zu einer objectiven Schrift, dem Inhalt und der Form nach, und keiner hat den heiligen Geist für sich ganz und ungetheilt, sondern er ist die Totalität, an der alle in unendlichen Abstufungen participiren, die sich daher, je freier sie sich entwickeln, um so mehr sich auch gegenseitig ergänzen und ihre Einseitigkeiten aufheben. Die Ergebnisse der neuern historischen Kritik, wie frei und ungehindert sie ihre Operationen fortsetze, werden doch, indem sie

nur auf die menschliche Glaubwürdigkeit und Authentie dieser Bücher sich beschränken, selbst für den Fall, daß die synoptischen Evangelien und das vierte, die Apostelgeschichte und die Briefe, etwa bis auf vier, der Kritik nicht Stand halten, ihnen nicht die Stelle in der Sammlung der heiligen Schriften als integrirende Bestandtheile der Bibel zur Erbauung der Gemeinde nehmen können. Was unangezweifelt und hinreichend ist, wird immer dieß seyn, daß jene Schriften zu den ersten und ältesten schriftlichen Denkmalen des Urchristenthums gehören und früh als hervorragend über andere gleichzeitige von ihrer Mitwelt anerkannt worden sind. So ist die eingegebene Schrift auch der gegebene Mittelpunct, an den sich die öffentliche Verkündigung anschließen kann und von dem sie in allen Richtungen auszugehen hat.

c. Die Verkündigung des Wortes Gottes. Als diese und in ihr setzet das Wort Gottes, wie es das Zeugniß von Christo ist, seinen Lauf fort in der Kirche und begreift in sich den öffentlichen Dienst am Wort im Gottesdienst, den öffentlichen Lehrbegriff und die Wissenschaft. Auch in diesen verschiedenen Verkündigungen des Wortes Gottes wirket derselbige Geist der christlichen Kirche fort, der auch die Schrift eingegeben und ihr das normative Ansehn verliehen hat. Was über diese Puncte zu sagen wäre, hat die Practische Theologie darzuthun. Der Dienst am Wort beruht, wie der Gottesdienst selbst, auf göttlicher Institution durch Christum, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß im geordneten Gemeindeleben sich dieß Alles eigenthümlich gestalten kann und auch der Diener am Wort durch die Localgemeinde gewählt und instituirt, ihm das Amt von ihr übertragen wird. Dieß bringt das allgemeine christliche Priesterthum mit sich; das Lehramt an sich ist göttlicher Einsetzung; aber die Frage ist, wie es an die Individuen kommt. — Je mehr im Verlauf der Zeit sich Gegensätze in der Lehre hervorthun, welche sich im Begriff bestimmter zu fassen suchen, um so

mehr entsteht das Bedürfniß eines öffentlichen Lehrbegriffs, durch den in seiner Allgemeinheit die verschiedenen Kirchengemeinschaften als Confessionen sich von einander unterscheiden. Es entsteht ferner im Innern derselben der Unterschied der Orthodoxie und Heterodoxie. Ursprünglich katechetischen Bedürfnisses haben die Glaubensbekenntnisse sich noch auf die wesentlichen Glaubenspuncte beschränkt; so das Apostolische Symbolum; nachher hat sich noch Metaphysik und Dogmatik eingemischt, von welcher Art das Athanasische ist; es ist ebenso mit der Augsburgischen Confession gegangen im Verhältniß zur Concordienformel. Ob nun zwar ein den öffentlichen Lehrbegriff enthaltendes Symbol nur von den gelehrtesten und geistreichsten Theologen ausgehen kann, so erfordert doch dessen wahre Bestimmung eine Popularität, welche sich im Protestantismus am sichersten und genügendsten im Landeskatechismus ausspricht. Die unsäglichsten Verwirrungen in der Kirche der gegenwärtigen Zeit sind daraus entsprungen, daß einerseits es wohl als Pflicht jedes Dieners am Wort gewußt ist, dem öffentlichen Lehrbegriff einer bestimmten Kirche gemäß zu lehren, andererseits er an Symbole gebunden seyn soll, in deren Bestimmungen und Buchstaben sich das Bewußtseyn der Kirche auf dem gegenwärtigen Standpuncte ihrer Entwickelung nicht mehr wiederfindet. Es ist dieß selbst den orthodoxesten nachgewiesen, welche dabei doch noch gegen die Abweichungen Anderer von den Glaubensbekenntnissen eifern. Unter solchen Umständen auf die Symbole verpflichten und vereidigen ist gewiß mehr als Gewissenszwang, es ist Zwang zur Heuchelei und die härteste Tyrannei in demjenigen, was ursprünglich und immer nur der freiesten Ueberzeugung angehörte. Es sind vornehmlich die politischen Männer, welche diese Sache so äußerlich ansehen und gewohnt, ihre Gesetzbücher als die Richtschnur zu betrachten, nach der sie zu urtheilen und Recht zu sprechen haben, in das nämliche Licht die Glaubensbekenntnisse der Kirche stellen. Zeugnisse des Glaubens ihrer Zeit, wo-

für sie selbst sich ausgeben, können sie nicht Normen seyn für den Glauben jeder künftigen Zeit; selbst sich nur nach der Schrift richten und bestimmen wollend können ihre Bestimmungen nicht zwingend oder nur maßgebend seyn für die freie Auslegung der Schrift. Wenn man vollends diese Normen in ihren alterthümlichen Formen der Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Ausbildung und Gestalt auflegt, so heißt das geradezu, die Wissenschaft nicht mehr wollen und sie völlig beseitigen. Denn was schon vom Glauben gilt, daß er nur im Element der Freiheit leben kann, gilt eben so sehr von der Wissenschaft des Glaubens. Ihr gesteht der wahre christliche Glaube selbst, und, je mehr er dieses ist, um so mehr, den höchsten Grad der Freiheit zu, und nur der Unglaube an die Macht der Wahrheit verweigert ihr diese Freiheit und setzet an die Stelle derselben die Gewalt. Daher auch, wenn die weltliche Macht sich in große Freundschaft mit der Kirche einläßt und für dieselbe eifert, dieß stets nur zum Verderben der Kirche ausschlägt. Dagegen ruft der Zelotismus in der Kirche die weltliche Gewalt gern zu Hülfe. Solcher Anmaßung von allen Seiten setzet sich der Kampf für Glaubens- und Gewissensfreiheit aus dem Princip der Kirche entgegen. Auch die Theologie ist in ihrer Weise Verkündigung des Wortes Gottes. Aber ihre Weise ist eine andere, als die in der Gemeinde. Die Form der Wissenschaft ist der Begriff, die Form der Lehre in der Gemeinde ist die Vorstellung und sie kann wohl die Wahrheit enthalten, aber dieß erweiset sich erst im Begriff der Vorstellung. Viele streiten auch in der Wissenschaft nur mit und für Vorstellungen, für Bilder, Formen und Buchstaben, ohne zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen zu seyn. Der Dienst am Wort, nicht durch die Wissenschaft gebildet, beschränkt sich auf Wiederholen unverdauter biblischer Lehren und Sprüche, auf blindes Eifern, Schwögen und dergleichen. Der Unbildung an jener Seite tritt dann die Geistesbildung der Zeit entgegen und emancipirt sich von der Kirche. Wenn

diese, was die Zeit an geistiger und sittlicher Bildung besitzt, nicht in sich einzuschließen vermag, so steht sie selbst schon auf dem äußersten Puncte der Schwäche und des Verfalls. Durch beständiges Vorhalten eines geweihten Buchstabens, durch Halten auf veraltete Formeln des Lehrbegriffs, durch Poltern und Polemisiren gegen Vernunft und Philosophie, gegen den Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, und durch Herabsetzung des Allen wird nur bewirkt, daß die Kluft zwischen Bildung und Kirche immer größer wird. Worauf es jetzt ankommt im Kirchendienst, ist, bei allen biblischen Lehren und Vorstellungen Gedanken zu haben und durch diese die Gemeinden an den christlichen Glauben zu fesseln, zu erbauen und zu erheben, zu zeigen, wie die Lehre von der Erlösung durch Christum der höchsten Geistesbildung entspricht und ihr unter allen Umständen das höchste Bedürfniß bleibt. Zu solcher Gedankenbildung leitet die Wissenschaft an und darum kann ohne sie heutiges Tages der pflichtmäßige und fruchtreiche Dienst am Wort nicht geschehen.

Drittes Hauptstück.

Von der ewigen Seligkeit.

1. Die biblische Lehre. — a) Von der Unsterblichkeit redet das A. T. sehr unbestimmt, so daß man darüber streiten konnte, ob Mose den Gedanken daran gehabt habe oder nicht. In den mosaischen Schriften ist die Lehre nicht zu entdecken. Dieß ist um so auffallender, da Mose doch ohne Zweifel in Aegypten diese Lehre kennen gelernt haben mußte. Dagegen findet sich schon bei ihm die Vorstellung von einem Todten- oder Schattenreich (Scheol, Orcus, Hades), welche lange nachher noch geherrscht hat. So z. B. 1 Mose 15, 15. Deut. 32, 50. Darauf deutet der häufig vorkommende Ausdruck: zu seinen Vätern versammlet werden. Ebenso im Buch Hiob und den Psalmen, wie auch in den Apocryphen. Der A. B. ist noch zu sehr mit den irdischen Gütern beschäftigt, als daß der reine

Gedanke der Unsterblichkeit hätte durchdringen können; langes Leben auf Erden wird vielmehr als die größte Wohlthat Gottes angesehen. Im N. T. hat sich die alte Vorstellung vom Scheol schon dahin geändert, daß es gleichsam zwei Räume enthält, von denen der eine das Paradies, der andere die Hölle ist. Luc. 16, 22 ff. 1 Petri 3, 14. Die Vorstellung vom Scheol blieb selbst noch im Gang, da man den Himmel als droben dachte. Daß der leibliche Tod seinen Jüngern nichts anhaben, sondern daß sie mit ihm vereint auch nach dem Tode leben würden, lehrte Jesus Christus oft; er ist daher selbst der genannt, welcher Leben und unvergänglich Wesen ans Licht gebracht hat. 2 Tim. 1, 10. Die Idee der Unsterblichkeit, im A. T. noch verborgen, noch nicht offenbar, aufs klarste gelehrt zu haben, ist der Vorzug des N. T. vor dem A. Christus gab den Vorstellungen von Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes eine ganz andere, viel reinere, edlere Gestalt. Wie er und mit ihm sollten, lehrte er, auch die leben, die an ihn glauben. Joh. 12, 26. 17, 24. 14, 1 ff. 19. 20. Zur Wohnung in den Himmel und zur Vereinigung mit Christo, nicht in den Hades, gehen die Seelen der Christen, als in ihr eigentliches Vaterland. 2 Cor. 5, 1. 5, 8. Hebr. 3, 1. 12, 14. Mit dem Abscheiden ist unmittelbar verbunden das Seyn bei Christo, der das wahre Leben seiner Gläubigen ist. Philip. 1, 23. Zur Unsterblichkeit rechnet die Schrift wesentlich die Fortdauer des Bewußtseyns und der Erinnerung. Luc. 20, 27. 16, 22 ff. Joh. 8, 56. 2 Cor. 5, 8 ff. Zwar ist der Tod keinem Menschen erlassen; aber Christus hat dem Tode die Macht genommen. 2 Cor. 5, 1—10. 2 Tim. 1, 10. Phil. 1, 23. 1 Petri 1, 6. Auch den Zusammenhang des jetzigen Lebens mit dem künftigen lehret die Schrift. Hebr. 9, 27. Röm. 2, 5—12. 2 Cor. 4, 7. 1 Tim. 6, 18. Gal. 6, 7 ff. Mit der Unsterblichkeitslehre hängt in der Bibel aufs engste zusammen b) die Lehre von der Auferstehung. Auch sie ist im A. T., nur noch nicht offenbar. Bis zur Zeit des Exils scheint

dieser Gedanke den Juden fremd gewesen zu seyn; aber nach dem Exil kommen bestimmte Vorstellungen davon nicht selten vor, wie 2 Macc. 7, 9 ff. 12, 43 ff. 14, 37. Dennoch blieb ein Theil der Juden im Leugnen der Auferstehung, wie die Sadducäer, Apostelgesch. 23, 8 f., und alle, welche mit platonischer Philosophie vertraut waren und den Körper nur als Gefängniß der Seele betrachteten oder pythagoreische Vorstellungen hatten, wie die Essäer. Noch Paulus wurde daher von solchen griechischen Philosophen verspottet, da er von der Auferstehung sprach. Apostelgesch. 17, 32. Gar mannigfaltig ist aber der Sinn, in welchem Christus und die Apostel von der Auferstehung sprechen; sie thun es oft nur in einem ganz moralischen Sinn, wie wenn Christus sich selbst die Auferstehung und das Leben nennt, Joh. 11, 25.; ferner spricht er von seiner Auferstehung und der Apostel von der geschehenen Auferstehung Christi, sodann in der Voraussetzung, daß die Auferstehung unmittelbar nach der Trennung der Seele von dem Leibe erfolge, endlich so, daß sie darauf erfolgen werde und am Ende der Tage, womit das jüngste Gericht und die Wiederkunft Christi werde verbunden seyn, wie Luc. 10, 12. Röm. 2, 16. 2 Cor. 5, 10. Dagegen Luc. 16, 22—25. wird der Fromme sofort nach seinem Tode als selig, der Gottlose als unselig bezeichnet. So auch Luc. 23, 43. 2 Cor. 5, 8. Die mit dem jüngsten Gericht verbundene Auferstehung ist die Auferweckung der Todten, die letzte That Christi. 1 Cor. 15, 22. Joh. 5, 21. Apostelgesch. 24, 15. 1 Thess. 4, 15. Die Schrift bedient sich in der Beschreibung des jüngsten Gerichts gar vieler bildlicher Ausdrücke. Es hat sich daran die Meinung von einer sichtbaren Wiederkunft und einem tausendjährigen Reich Christi angeknüpft. Obgleich Christus aufs bestimmteste sagt, nur Gott wisse, wann dies geschehen werde, hat man sich doch oft herausgenommen, den jüngsten Tag zu berechnen. Merkwürdig bleibt, daß bei Johannes von einer solchen sichtbaren Parusie Christi nichts zu finden ist,

wie sehr auch des jüngsten Tages und Weltgerichts Erwähnung geschieht. 6, 40 ff. 12, 48. 5, 19 ff. Es muß daher die Freiheit einem Jeden unbenommen bleiben, ungeachtet des gar bestimmten Buchstabens zu bestimmen, wie weit im Glauben an den geistigen Inhalt dieses Buchstabens zu gehen sey. Es haben in dieser Rücksicht sich die verschiedensten, ja entgegengesetzten Vorstellungen auf die Schrift berufen können. Dem Verstande ist hier die Veranlassung zu endlosen Fragen, der Einbildungskraft die zu allen möglichen phantastischen Gebilden gegeben. Der Erfolg des jüngsten Gerichts wird nach der Schrift Scheidung der Guten von den Bösen, die ewige Seligkeit der Einen oder Verdammniß der Andern seyn. Matth. 7, 22. 13, 41. 25, 31 ff. Röm. 2, 6 ff. 2 Petri 1, 11. — c) Die ewige Seligkeit. Vom Untergang dieser Welt hat der Apostel Petrus den merkwürdigen Gedanken, daß damit eine Erneuerung, ein neuer Himmel und eine neue Erde werde verbunden seyn. Es werde am Tage des Gerichts der Himmel mit Krachen untergehen, Himmel und Erde durch Feuer zerstört werden; die Continuität aber ist doch darin angedeutet, daß Himmel und Erde wiederhergestellt, wenngleich neu werden sollen. 2 Petri 3, 7 ff. Dieß neue Jerusalem, auch das himmlische genannt, wie die Apocalypse es nennt, Apoc. 21, 10., wird der Wohnsitz der Seligen seyn. An eben diesen Gedanken hat sich die Vorstellung von einer Wiederbringung aller Dinge und dem Aufhören der Höllenstrafen angeknüpft. Von dem Schicksal der Verdammten ist aber vielmehr die Vorstellung der Schrift, daß sie einem ewigen Feuer anheimfallen sollen, einem Straffeuer, welches nicht etwa die Beschaffenheit eines Reinigungsfeuers habe. Ueber den Zustand der Verdammten im künftigen Leben erklärt sich die Schrift nicht näher, als in mancherlei Bildern und Vorstellungen. Sie nennt diesen Zustand den zweiten Tod, Apoc. 20, 14. 21, 8., den Zustand des Todes und Verderbens, 1 Thess. 5, 3. Gal. 6, 8. 2 Thess. 1, 9., den Wurm, der nicht

stirbt, womit das böse Gewissen angedeutet ist, Marc. 9, 44 ff. Die ewige Seligkeit wird im N. T. in das Paradies gelegt. Luc. 23, 43. 2 Cor. 12, 4., so ist sie die Rückkehr in jene Seligkeit des Menschen vor dem Fall; auch in den Himmel, dessen Reich jedoch Christus auf die Erde gebracht hat. Gewöhnlich aber steht der Himmel, als der Ort des Vollkommenen, Unendlichen im Gegensatz zur Erde, als dem Lande der Unvollkommenheit und Beschränkung. Tiefer geht die Betrachtung der Seligkeit, indem sie sich über alles Räumliche erhebt und das Bewußtseyn zu ihrem Gegenstand hat. Die Seligkeit des Frommen ist ein erhöhtes, befreites Thun, kein blos passiver Zustand, nach Matth. 25, 21. 1 Cor. 13, 13., die stets steigende Vollendung im Wissen und Thun, das Schauen Gottes, Matth. 5, 8 und 48. Hebr. 12, 23. Dieser Zustand der Seligen schließt aber auch die Möglichkeit des Falls und der Sünde, wie alles Uebels und Leidens, wie überhaupt alle Unterbrechung, auch alle Fortsetzung der Freuden dieses Lebens aus, Röm. 8, 21. 2 Tim. 4, 18. Hebr. 4, 9. Die Seligkeit ist vielmehr die ewige, Matth. 25, 46. Joh. 3, 16. 36. 2 Cor. 4, 17. 5, 1., die innigste Gemeinschaft mit Gott, die Vereinigung mit Christo, das Mit-ihm-herrschen, Luc. 16, 9. 1 Cor. 15, 29. 1 Thess. 4, 13 ff. Wenn nach dem Apostel auch die Liebe in Ewigkeit bleiben soll, 1 Cor. 13, 13., so ist die Seligkeit nicht Einsamkeit, sondern Gemeinsamkeit, und diese setzt das Wiederfinden der Geliebten in und bei Christo voraus. Joh. 17, 20. Matth. 25, 21 ff. 1 Cor. 15, 49. Immer aber und was sie auch sey, so ist die Seligkeit nach der Schrift ein reines Gnadengeschenk um Christi willen, nicht aus Verdienst der Werke, aber doch ein solches, welches nur durch Glauben an Christum und Gehorsam gegen seine Gebote zu erlangen ist. 1 Joh. 5, 11 ff. Joh. 3, 36. Röm. 2, 6. 5, 21. 6, 23. 2 Tim. 2, 10. 2 Cor. 5, 10. Ueberhaupt aber wird in der Schrift die Seligkeit meist unter mancherlei Bildern und figürlichen Redensarten beschrieben, deren reiner Gedankeninhalt nur der von gro-

ßer Freude und Herrlichkeit ist. So 1 Joh. 3, 2. Col. 3, 3. Sie ist die *βασιλεία οὐρανῶν* auch *θεοῦ*. Matth. 25, 34. Jac. 2, 5. *Κληρονομία* 1 Petri 1, 14. Hebr. 9, 15. *στέφανος δικαιοσύνης*. 2 Tim. 4, 8. Phil. 3, 14.

2. Die Kirchenlehre. Man hat sich im Wesentlichen zu allen Zeiten in der Kirche an die biblischen Lehren, Vorstellungen und Bilder gehalten. Nur in manchen Zeiten hat

a. die Meinung von der Seelenwanderung Beifall gefunden. Diese Vorstellung liegt dem sinnlichen Menschen nahe, in sie hat sich bei vielen heidnischen Völkern bis in die Gegenwart hinein der Gedanke der Unsterblichkeit eingekleidet. Das allgemeine Leben in der Natur konnte leicht den Gedanken veranlassen, daß es geeignet sey, auch das fortdauernde Leben der menschlichen Seele zu seyn oder aufzunehmen. Es wurde so die menschliche Seele oder Geistseele mit der Naturseele oder Weltseele in eins gesetzt. Mit moralischen Gedanken verknüpft findet sich die Lehre von der Metempsychose bei den Griechen, insonderheit Pythagoras und Plato, auch bei den Juden zu Christi Zeit unter den Pharisäern und Rabbinen. Den Gnostikern und Manichäern war sie auch nicht fremd; auch dem Origenes wird sie zugeschrieben wegen seines Glaubens an die Präexistenz der Seele. Die Meinung war, eine menschliche Seele gehe nach der Trennung von ihrem Leibe in andere, menschliche, thierische Leiber, auch in Pflanzen u. s. w. über. Von demselben Werth, als die Vorstellung von der Metempsychose ist

b. die vom Seelenschlaf, welche im fünften Jahrhundert Beifall fand, auch dem Hieronymus wird sie beigelegt, im sechszehnten Jahrhundert bekannten sich die Socinianer und Wiedertäufer dazu. Es wird behauptet, die Seele werde nach dem Tode in einen Zustand der Passivität und Bewußtlosigkeit versinken, wie es der Zustand im Schlaf ist, und erst am jüngsten Tage zur Wiedervereinigung mit einem Körper erwachen.

Die Anhänger dieser Lehre werden Psychopannychiten genannt. Reinhard neigt sich auch zu dieser Meinung, nur mit der Voraussetzung, daß dieser Zustand des Seelenschlafs nicht bis zum jüngsten Gericht dauere, weil für die Seele dazwischen zu viel Zeit verloren gehe. Das Schlafen der Seele nach dem Tode des irdischen Lebens setzt dann auch irgend eine Weise der fortwährenden leiblichen Existenz voraus und ein Seelenorgan. Schon Origenes lehrte, die Seele habe nach der Trennung von ihrem Leibe einen feinen körperlichen Urstoff zu ihrem Organ, woraus sich bei der Auferstehung ein himmlischer Leib entwickeln werde. An die alten Meinungen von einem Todten- und Schattenreich knüpfte sich nachher die Vorstellung eines Fegfeuers an, welches in der Weise, wie es jetzt noch in der römischen Kirche geglaubt wird, von der früheren Vorstellung sehr verschieden ist. Dort nämlich ist die Meinung, daß die Seelen, ehe sie in den Himmel kommen, im Fegfeuer von allen Sünden gereinigt und gleichsam ausgekocht werden müssen. Nur die Grundlage dieser Lehre findet man schon im zweiten und dritten Jahrhundert und sie ist ganz platonisch, nämlich der Gedanke, daß die Seelen, im Gefängniß des irdischen Leibes noch mit vielen Sünden behaftet, nicht unmittelbar und vom Körper scheidend zu ihrem Ursprung zurückkehren. Spuren dieses Gedankens finden sich bei mehreren Gnostikern, auch bei Clem. Alex. und Origenes; hernach die Lehre vom ignis purgatorius bei Hieronymus, Lactanz, Ambrosius, Augustinus; im sechsten Jahrhundert bei Gregor M., im achten bei Beda, Bonifacius. Die Scholastiker verbanden damit das Pönitenzsystem der römischen Kirche und so erst ging die Lehre vom Fegfeuer in ihre jetzige Form über.

c. Ueber die Beschaffenheit des Leibes in der Auferstehung hat man viel in der Kirche nachgedacht. So viel war aus des Apostels Lehre klar, daß der jetzige Leib des ewigen Lebens nicht kann theilhaftig werden: denn er ist der sterbliche und verwesliche; der himmlische Leib, der unsterbliche muß ganz anders

organisirt seyn, als dieser irdische. Dennoch haben Viele die Identität beider behauptet, so mehrere der ältern Kirchenväter; Origenes erst verfeinerte die Vorstellungen davon und bezog die Identität des himmlischen und irdischen Leibes nur auf die Substanz des letztern und auf die characteristische Form, wodurch er kenntlich bleiben würde. Ihm setzten sich besonders die groben chiliastischen Vorstellungen entgegen, die den irdischen Leib verlangten zum irdischen Schwelgen im tausendjährigen Reich. Auf Origenes Seite traten in der Folge die berühmtesten Kirchenlehrer, Gregor von Naz., Basilius, Chrysostomus.

3. Begriff dieser Lehren. Nach der christlichen Religion giebt der Glaube allein die ewige Seligkeit. Er aber ist etwas Erworbenes; in ihn geht der Mensch nur ein und gelangt dadurch zu seiner Wahrheit. Von ihm und somit vom seligen Leben ist zu unterscheiden, was der Mensch auch ohne ihn ist, was er ist an und für sich, auch wenn er im Glauben nicht zu seiner Wahrheit, somit nicht zum seligen Leben gelangt. Er ist aber A) kraft seiner Persönlichkeit der Unsterbliche und ist somit der Begriff der Unsterblichkeit die Grundlage des andern von der ewigen Seligkeit. Damit allein ist noch nicht, wenn auch Ewigkeit, ewige Seligkeit ausgesagt, überhaupt noch nicht die sittliche Bestimmung in Betracht gekommen; diese tritt ein, indem in dem Seyn der Seele auch nach dem Tode das Wahrseyn derselben hervorgeht, das wahrhafte Seyn und Unsterblichseyn, welches die Auferstehung ist; mit ihr ist nach der christlichen Religion unmittelbar verbunden die Krisis des Guten und Bösen, der jüngste Tag und das Weltgericht. Der Gedanke von der ewigen Seligkeit der unsterblichen Seele vermittelt sich also B) durch den Gedanken der Auferstehung. Hat die Auferstehung wesentlich ihr Element in dem Sittlichen, so ist von da der Uebergang in das Gebiet des Glaubens oder der Religion, als wodurch C) die ewige Seligkeit sich begründet, nothwendig gegeben.

A. Die Unsterblichkeit. Es giebt der sogenannten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele unzählige und es ist unglaublich, wie genügsam die Menschen sind, wenn sie nur diesen heißen Durst nach Unsterblichkeit stillen können. Als Wunsch und Durst in der Seele ist sie in der Hoffnung, Weissagung, eine Ahnung und kaum mehr als Vorstellung; das weissagende Gefühl enthält die Ahnung der Unsterblichkeit, aber doch bedeutsam darin, daß sie in der Idee Gottes, wenngleich noch unmittelbar, indirect enthalten und daher nur im Menschen und in keiner andern Creatur seyn kann, welche der Idee Gottes nicht fähig ist. In dieser Idee weiß die Seele ihre Unsterblichkeit aber nur unmittelbar, dieß unmittelbare Wissen ist Fühlen; aber dem denkenden Menschen genügt dies unbestimmte Fühlen nicht, er will seiner Unsterblichkeit auch gewiß seyn, welches mehr als Fühlen ist. — 2) Es kommt so zur Reflexion und da geht nun eben erst das mannigfaltige Beweisen an. Beweise sind geführt bald aus sentimentalen, bald moralischen, bald metaphysischen Gründen. Vor der Kantischen Philosophie gilt in der neuern Zeit fast kein anderer mehr, als der moralische oder practische; doch ist und bleibt nach ihr die Unsterblichkeit kaum mehr als eine moralische Hypothese. Die Schwäche und Unzulänglichkeit aller dieser verschiedenen Beweise ist vorzüglich die, daß ihre Beweisführung eine ganz äußerliche und die Seele darin gleichsam mit ihrer Unsterblichkeit und diese mit ihr zusammengebracht oder verbunden ist. So erhebt sich der Beweis nie über das Postulat, wie noch in der Kantischen Philosophie, und der Glaube daran muß gleichsam bittweise bewirkt werden. — 3) So lange der Beweis nur ein Grund und die Argumentation ein Beweisen aus Gründen ist, kann das Beweisen noch ein mannigfaltiges negatives und so auch nur das negativ Vernünftige seyn. Gründe, auch sogenannte gute Gründe, giebt es für Alles, aber der Beweis in seiner Wahrheit ist allein der Begriff und er allein ist das affirmativ Vernünftige. Wenn das Unsterblichseyn nicht der Be-

griff der menschlichen Seele ist, so ist alle Mühe vergeblich, Beides, die Seele und das Unsterblichseyn, zusammenzubringen. Auf das Gebiet des Begriffes ist diese Lehre von der Unsterblichkeit der Seele erst in der neuesten Philosophie gekommen, und Göschel besonders hat sich um diesen Begriff Verdienste erworben, mit ihm auch Rosenkranz, Gabler, Erdmann, Conradi u. A.

a. Die Unsterblichkeit als Bestimmung des Menschen durch Gott. Nur zu oft wird die Unsterblichkeit gleichsam als physikalische Beschaffenheit, als ein Seyn der menschlichen Natur, welches durch sich selbst ist, genommen, sie ist aber eben so wenig durch sich selbst, als die menschliche Natur allein. Es ist wohl der Begriff der menschlichen Seele zugleich der ihrer Unsterblichkeit, aber jener Begriff der Seele hat zur Voraussetzung den ihres Ursprungs aus Gott. Ohne in der Idee Gottes erkannt zu seyn, ist die Unsterblichkeit so wenig als die Menschheit zu fassen. Weil Unsterblichkeit Bestimmtheit Gottes ist (der allein Unsterblichkeit hat 1 Tim. 6, 16.), so ist sie auch Bestimmung des Menschen und so die von der menschlichen Natur unzertrennliche. Nicht zwar ist nach der christlichen Religion unmittelbar und nothwendig an die Unsterblichkeit die Seligkeit geknüpft, nicht der Unsterbliche an sich schon der Selige, aber an sich, d. h. der göttlichen Berufung und Bestimmung nach, ist der Mensch der unsterbliche, und diese Bestimmung hört als die göttliche nicht auf. Aber wie es Viele giebt, welche durch ihr Leben nicht zur wahren Vernunft und Freiheit gelangen, so gelangen auch Viele nicht, obgleich sie an sich unsterblich sind, zur wahren Unsterblichkeit, oder zur Wahrheit derselben, welches die Seligkeit ist; aber selbst so sich um ihre Bestimmung bringend, bringen sie sich nicht um die Unsterblichkeit, welche an sich der Kern und die Substantialität ihres Wesens ist. Gott hat den Menschen zur Seligkeit geschaffen, und schon der Gedanke der ewigen Seligkeit schließt die Unsterblichkeit als derselben nothwendige Voraussetzung und des Menschen Bestimmung ein. Die

Lehre von der Unsterblichkeit hat daher auch keineswegs einen blos anthropologischen, oder philosophischen, sondern wesentlich theologischen Character. Ohne zu wissen, was Gott ist, kann wahrhaft auch nicht, was der Mensch ist, also auch nicht, ob er unsterblich ist, gewußt werden; indem Gott den Menschen zu seinem Bilde gemacht hat, ist ihm auch die Bestimmung der Unsterblichkeit gegeben worden. Es kann daher in Beziehung auf keine andere Creatur die Frage nach der Unsterblichkeit entstehen, und nur, weil Unsterblichkeit Bestimmung durch Gott und an sich ist, kann sie auch die gewußte werden. Es ist aber hier die Unsterblichkeit in der Kategorie des Ansichseyns oder der Bestimmung nach noch blos die der Möglichkeit. Dieses Ansichseyn oder An-sich-unsterblich-seyn des Menschen ist seine Bestimmung durch Gott, die alsdann auch erreicht und wirklich ist, und darin ist die Unsterblichkeit verschieden von der Seligkeit, welche als Bestimmung des Menschen zugleich die Bestimmung des künftig erst, und zwar durch ihn selbst erst, zu Erreichenden hat. Die Unsterblichkeit des Menschen ist zwar in der Idee Gottes begründet, aber nicht nur als Gedanke oder Zweck, der nicht auch der erreichte wäre. Die Idee der Unsterblichkeit begründet sich in der Schöpfung des Menschen und zwar nach Gottes Ebenbild; ist also der Mensch von Gott geschaffen, so ist er hiemit als der Unsterbliche geschaffen, und es kann darin weder das Thun des Menschen im Guten und Bösen noch das Lebensalter des Menschen einen Unterschied machen; auch das ebengeborne Kind ist das unsterbliche, auch nicht blos in dem Sinne, wie es etwa auch das an sich vernünftige, freie Wesen ist; denn hier ist die Kategorie des An-sich nur die der Möglichkeit des künftigen Werdens, wodurch der Mensch auch schon als der ebengeborne vom Thier verschieden ist. Es könnte demnach das Ansichseyn der Unsterblichkeit in dem noch nicht zum Bewußtseyn seiner selbst gelangten Kinde nur in sofern die Kategorie der Möglichkeit seyn, als es noch nicht auch schon durch sich

selbst sich zur wahren Unsterblichkeit bestimmt hätte, welches seine Bestimmung war. Ist nun aber diese z. B. durch frühen Tod verhindert, so war höchstens die Wahrheit der Unsterblichkeit, aber nicht diese selbst verhindert, und das Aeußerste, was zu sagen wäre, könnte nur dieß seyn, daß das ebengeborne und gestorbene Kind in ganz anderer Weise als der ausgebildete Mensch unsterblich sey, welcher Gedanke unstreitig der alten Vorstellung vom limbus infantum zum Grunde lag.

b. Die Unsterblichkeit der Seele im Unterschiede vom Leibe. Eben derselbe Gedanke von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen enthält die Vorstellung, daß Gott den Leib des Menschen von Erde nahm, der daher wieder dazu werden soll, den Geist aber nahm Gott von seinem Geist und blies ihm so eine lebendige Seele ein. Von diesem Puncte aus ist nun auch erst zu fassen und zu verstehen, wo die Ahnung, das Gefühl, das unmittelbare Wissen hinauswill und worauf dieses deutet. Dieß Uebergehen des göttlichen Geistes in den menschlichen und dieß Werden desselben zur Seele eines Leibes ist das zweite Moment in der Idee oder Geschichte der Unsterblichkeit. Das höhere Moment zwar ist, daß diese Seele Geist ist, aber er in seinem natürlichen Daseyn, in der Concretion mit einem Leibe ist Seele. So in sich geeinigt mit einem Leibe ist der Geist der subjective, das Ich, nicht nur Bewußtseyn überhaupt, sondern vielmehr Selbstbewußtseyn. Auf diesem Puncte ist es nun die falsche Betrachtung, die Seele selbst, dieß Denken und gegen den Leib Reininnerliche nur als Seyn, nur als das Ding, als das Seelending zu fassen, sie in die niedere Sphäre des stetigen, ruhenden Daseyns hinabzusetzen, hiedurch aber sie eigentlich dem Leibe ganz gleich zu setzen. In der Wolf'schen Philosophie ist so die Seele gefaßt, aber so die Unsterblichkeit derselben nicht zu beweisen. Im Unterschiede vom Leibe und der gesammten Natur ist es vielmehr die Seele, als welche der Geist für sich ist oder Ich ist, Persönlichkeit, Selbstbewußtseyn und hiedurch aller

Dingheit unendlich überlegen, aber zugleich als diese Negation der Dingheit Setzen derselben als seine eigene Leiblichkeit. Die Seele ist so, wie einerseits behaftet mit einem Leibe, so das sich beständig von ihm Unterscheidende und gleichsam über ihn Emporragende. Mit dem Menschen verhält es sich nicht so, wie mit den Thieren, die auch Seelen haben, daß seine Seele nur das leere Innere seines Aeußern als des Leibes wäre; so nur formell als das Andere des Leibes bestimmt, ist die Endlichkeit der Seele und des Leibes nicht zu verkennen oder zu leugnen. Das Aeußere ist das Ende, die Grenze des Innern, und dieses das Ende, die Grenze von jenem; Ende, Grenze aber ist dasjenige, wo das Ding nicht mehr ist, so ist die Endlichkeit die Nichtigkeit selbst. Wird selbst das Innere als Unendliches gefaßt und hat es als Seele den Leib als das Endliche sich gegenüber, so ist jene Seele ebenso endlich, wie dieser Leib, sie hat an diesem ihr Ende, ihre Grenze. Aber eine andere Betrachtungsweise beginnt, wenn die menschliche Seele nicht als Thierseele, sondern als die vernünftige Seele und als die freie bestimmt, der Mensch als Person und Selbstbewußtseyn gewußt ist; so hat die menschliche Seele an ihrem Leibe eine Erscheinungsweise, welche selbst und wie sie für sich ist, nicht mehr innerhalb der Natur steht, sondern einer höhern Sphäre angehört. Das Höchste, was innerhalb der Natur vorkommt, ist Leib und Leben, aber diese letzte und höchste Gestalt der Natur ist die unterste und niedrigste der Seele in ihrer Vernunft und Freiheit, in der sie sich unmittelbar über die Natürlichkeit erhebt. Diese Erhebung über die Leiblichkeit und Natürlichkeit ist zugleich die über den Tod alles Natürlichen und Leiblichen, oder über die Sterblichkeit. Eine Seele, der Vernunft und Freiheit auch nur fähig, kann nicht mit ihrem Leibe gleiches Schicksal theilen, und als vernünftige und freie ist die menschliche Seele wesentlich durch ihren Begriff bestimmt, so daß selbst, wenn man Vernunft und Freiheit zu einem Beweise der Unsterblichkeit der Seele macht,

die vernünftige und freie zugleich als die unsterbliche bestimmt ist. Ist daher die Unsterblichkeit nicht die persönliche Unsterblichkeit, so ist sie überhaupt gar keine; als diese persönliche und noch allgemeine ist sie auch die individuelle jedes bestimmten Ich im Verhältniß zu seinem Leibe, d. h. eben so sehr im Zusammenhange damit, als im Unterschiede davon; denn Ich ist eben als die individuellste zugleich die allgemeinste Bestimmung, jedes Ich das Allgemeine. In der Persönlichkeit oder Vernunft und Freiheit ist die auch im animalischen Leben, wiewohl noch gebunden und verborgen vorhandene, Seelenhaftigkeit erst über die Natur und das Leben, und eben damit auch über das Sterben alles Natürlichen, hinaus, und an ihr, was Schranke der Natur ist, geschwunden. In der Thierwelt ist gerade nur die Gattung, das Allgemeine, das Unsterbliche, sich aus dem Tod und Untergang der Individuen, die kein Bestehen haben, stets neu Producirende; in der Menschenwelt ist gerade umgekehrt das Individuum, weil es durch Vernunft und Freiheit wahrhaftes Individuum ist, obgleich auch in der Erscheinung keinen Bestand habend, doch alles Sterbliche, Vergängliche an ihm überlebend.

c. Das Verhältniß von Leib und Seele ist ein dialectisches und weiset eben damit über sich hinaus. Es ist das Verhältniß eines Innern und Aeußern, die Seele gleichsam die innere Leiblichkeit, der Leib die äußere Seelenhaftigkeit, er ist die individuelle Erscheinungsweise der Seele, diese hingegen der substantielle Kern ihres Leibes. Was nun der Mensch in diesem Verhältniß des Leibes und der Seele sein Ich nennt, sein Selbstbewußtseyn, ist das, worin er wahrhaft schon sich von seinem Leibe scheidet und welches sich auch nicht verliert, wenn er im Tode seinen Leib und das leibliche Leben verliert. Das im Verhältniß zu seinem Leibe sich als Seele setzende Selbstbewußtseyn ist an sich der Geist, dieser das über jenes Verhältniß sich und in und mit sich die Seele über den Verlust ihres Leibes oder den Tod Erhebende. Es ist demnach dieß nicht so zu verste-

hen, daß etwa die Seele nur als das Band der Einheit von Leib und Geist betrachtet würde, welches im Tode zerreißt, und die Seele in den Untergang ihres Leibes verwickelt würde, so daß dann nur der Geist, aber nicht die Seele unsterblich wäre (so noch Erdmann in seinem Buch über Leib und Seele); und daß eben damit das Hauptinteresse von der Frage weggezogen wäre, ob die menschliche Seele unsterblich sey; denn daß der Geist unsterblich ist, ist so sehr ein identischer Satz, daß er ohne unsterblich zu seyn nicht Geist seyn kann. Aber die Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist so wenig die nach der Unsterblichkeit des Geistes, als die nach der Unsterblichkeit Gottes, welche mit ihm, dem absoluten Geiste, identisch ist; vielmehr ist die Besorgniß zu beseitigen, es möchte die menschliche Seele mit der Thierseele gleiches Schicksal im Tode haben, da beide Seelen sind. Allein diese Besorgniß ist so unstatthaft, daß sie eben dadurch, daß der Geist selbst es ist, der sich als Seele ihres Leibes setzt und weiß, sich widerlegt. Er aber ist die Identität der Vernunft und Freiheit, und sie als diese geistige, d. i. vernünftige, freie Seele kann in der Trennung des Leibes von ihr oder im Tode so wenig mit ihm hinwegfallen, daß sie, einer andern Sphäre als der der Natürlichkeit angehörend, sich auch selbstbewußt, selbstthätig davon scheidet und zu ihrer höhern Entwickelungsstufe nun um so mehr in ihrem Geist sich continuirt, als er in ihr bereits sich als Seele hypostasirt hatte. Als Geist an sich und durch die Schöpfung von Gott *ist* der Mensch an sich schon unsterblich; aber er fühlt und weiß sich auch als solchen im Selbstbewußtseyn, und so *wird* die Unsterblichkeit in ihm oder die seinige in eben dem Maaß, als der Geist in ihm als Seele zu sich selbst kommt. Jenes Unsterblichseyn ist als Seyn, welches ein Bleiben ist in diesem Werden, der unauslöschliche Character aller menschlichen Seelen ohne Unterschied; dieses Werden hingegen ist der Selbstbegriff der Seele, ist Denken in der Identität mit dem Seyn, ist die Unsterblichkeit als

gefühlte, erkannte und von der Seele unzertrennlich gewußte Wahrheit. Aber so ist sie zugleich eine sittlich bestimmte und so wird sie das, was als Auferstehung vorgestellt ist in der christlichen Religion.

B. Die Auferstehung. Die Lehre von der Unsterblichkeit zeigt, was der Begriff der Seele und daß dieser Begriff die Unsterblichkeit selber sey. In dem Begriff der Seele und als solche hat das Wesen der Seele sich selbst erfaßt. So ist das Wesen oder der Begriff der Seele mit ihrer Unsterblichkeit identisch. Ihre Bestimmung aber ist die ewige Seligkeit, und um dazu zu gelangen, ist eine Vermittelung nothwendig; denn sie ist ihrem Begriff nach keine unmittelbare, sondern nur als vermittelte, objectiver und absoluter Weise durch die Erscheinung des Heils in Christo, subjectiv durch das selbstthätige Eingehen des Menschen in dieses Heil mittelst des Glaubens und der Liebe: nur durch diese beiden eignet es sich das Heil in Christo an, entsteht Seligkeit. In dem Gedanken der Auferstehung nun, welcher wesentlich diese Vermittelung ist, sind es diese sittlichen Bestimmungen, wodurch sie sich von der Unsterblichkeit unterscheidet, obgleich diese durch sie hindurchgeht. Sie hat

a. nach der einen Seite eine Beziehung auf das Seyn und die Natürlichkeit, den Leib und das Leben und dessen Tod; so ist sie zunächst negativ dieß, daß in dem Untergehen des natürlichen Leibes die Seele nicht mit unter-, sondern vielmehr aufgeht und aus dem Untergang von jenem aufersteht; so ist die Auferstehung von der Unsterblichkeit noch nicht verschieden. Dann aber, wie sie einerseits Auferstehung der Seele ist aus dem Tode des Fleisches, so ist sie andererseits positiv auch mitten im Tode des fleischlichen Lebens Erhaltung der Seele der innern Leiblichkeit und so Auferstehung des Fleisches. Diese ist eine weitere Bestimmung und geht weiter als der Begriff der Unsterblichkeit reicht; in Wahrheit aber ist sie in diesem, in dem Gedanken der Seele als innerer Leiblichkeit mitenthalten. Was

nun diese Auferstehung des Fleisches betrifft, so ist wohl zu merken, daß sie sich nicht als Auferstehung dieses Fleisches bestimmt, und hiemit ist zunächst schon der Wahn mancher Menschen abgeschnitten, als müßten sie in der Auferstehung diesen ihren Leib mit Haut und Haar, sammt sämmtlichen Knochen, wieder bekommen. Dieses ist eine so eitle und selbstsüchtige, alberne und kindische Meinung, daß man schwer begreift, wie sie auch nur bei einiger Frömmigkeit habe entstehen können. Diese Meinung hat ihren Grund in der andern, daß der Leib und das leibliche Leben das wahrhaft wirkliche sey, nicht das Leben der Seele, des Geistes. Man sollte im Gegentheil denken, es wäre einem jeden weit mehr darum zu thun, seines Fleisches oder Leibes als einer Hemmung und Unvollkommenheit los zu werden, wie es ja wirklich der Fall ist bei so vielen, die, freilich aus ähnlicher Eitelkeit, sich ihrer häßlichen Leibesgestalt schämen und gar kein Interesse haben, sie ewig zu conserviren. Was aus der äußern Natur, wiewohl es die Seele sich als ihren Leib angeeignet, hergekommen, das sinkt auch unumgänglich im Tode dahin zurück: der Leib und das leibliche Daseyn ist mit ewiger Seligkeit, worauf es mit der Auferstehung abgesehen ist, unvereinbar, denn durch ihn würde die Seele wieder ganz mit dem System aller endlichen Bedürfnisse verflochten, über welche sie sich in der Seligkeit erhoben hat. Aber allerdings ist in dieser Vermittelung der Unsterblichkeit zum seligen Leben, welches die Auferstehung ist, die Seele noch nicht von allem und jedem Verhältniß zur Leiblichkeit überhaupt befreit. Wo und so lange der Geist Seele ist, welche unsterblich ist und selig werden will, da ist sie selbst auch noch innere oder geistige Leiblichkeit, und eben dieser Gedanke ist es, der in der Vorstellung von der Unsterblichkeit ausgedrückt und in Bezug auf die Hinfälligkeit und den Untergang der äußern Leiblichkeit als Auferstehung bezeichnet ist. Als diese innere Leiblichkeit hat und behält auch die unsterbliche Seele irgend ein Verhältniß zu ihrem

vormaligen Leibe und dessen sinnlicher Welt, aber in geistiger Weise, als Gedächtniß, Erinnerung ihres irdischen Daseyns. Aus diesem vergänglichen und vergangenen Daseyn hat sie sich in sich selbst zurückgenommen, doch ohne alles und jedes Verhältniß zu ihrer vormaligen Existenz und Leiblichkeit zu verlieren, wodurch sie eben individuelle Seele war. Was im Tode als Verwesliches ausgesäet worden, wird auferstehen als ein Unverwesliches; aber unverweslich ist allein das Geistige der Seele, in der auch die Natürlichkeit zur Geistigkeit verklärt und so als Reminiscenz aufbewahrt ist. Wie die Phantasie gleichsam die Sinnlichkeit des Geistes ist, so ist das Gedächtniß das geistige Repertorium oder Magazin der Endlichkeit; aber in der Seele existirt dieses alles in rein geistiger Weise, und diese Continuität ihres Lebens nach dem Tode des Leibes ist das, was als Auferstehung vorgestellt ist. Was auch immer die Vorstellung sey vom ewigen und seligen Leben, so schließt sie dieß in sich, daß es in seinem Jenseits nicht sey ohne allen Zusammenhang mit dem Diesseits, und dieß bleibende Verhältniß zu der vormaligen endlichen Welt ist als Auferstehen bestimmt, nachdem das Untergehen des leiblichen Lebens vorhergegangen. An dieser Bestimmung erhält also der Begriff der Unsterblichkeit eine wesentliche Erfüllung und Erweiterung. Aber so in ihrer Beziehung auf das Seyn und die Welt, die Natur, das Fleisch und den Leib ist der Begriff der Auferstehung noch nicht vollständig; sie hat vielmehr gleichsehr

b. ihre Beziehung auf das Denken und das mit ihr identische Wollen. So bestimmt sie sich als ein Intellectuelles und Moralisches und so ist sie nicht minder in der christlichen Religion dargestellt. In ihr ist gegen das geistige, wahre, ewige und selige Leben, zu welchem die unsterbliche Seele übergehen soll, das natürlich-sinnliche, äußerliche Leben selbst schon und an und für sich als Tod bestimmt, aus welchem die menschliche Seele noch mitten in ihrem Leben auf Erden sich erheben und auf-

stehen soll, und darauf beziehen sich viele Aussprüche Christi, wie: ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben; lasset die Todten ihre Todten begraben. Diese Auferstehung ist nicht verschieden von der Wiedergeburt, in der der Geist erst wahrhaft aus der Natur und dem irdischen Leben zu sich selbst kommt: denn der Geist ist überhaupt nur als der wiedergeborene und gelangt nur in diesem Proceß zu seinem wahrhaftigen Leben, indem er sich selbst bestimmt und macht zu demjenigen, was er an sich ist. An sich nur seyend und bleibend wäre er die Natürlichkeit, die Dingheit und Vergänglichkeit; so sich identificirend mit der Natürlichkeit geht die Geistigkeit unter, nicht auf; aber nicht Natur oder die Natur soll der Geist seyn, sondern die Wahrheit der Natur, und so auferstehen aus ihr, wie aus einem Schlaf und Traum und in sich erwachen und zu sich selbst kommen. Die wahre Natur auch der Seele ist der Geist, und diese Wesenheit des Geistes gar nicht das Seyn als Seyn, sondern als Denken, nicht ein Bestehendes, Ruhendes, sondern das Seyn des Geistes ist das Seyn als Thun, das Bestehen als Thätigseyn, die reinste, ununterbrochenste Bewegung und Thätigkeit. Was Viele fürchten als das Ende des Geistes, das Aufhören des Seyns, ist gerade erst sein wahrhaftiger Anfang; denn aufhörend zu seyn in der Weise der Natürlichkeit, beginnt der Geist erst sein wahrhaftiges Leben, indem er sich siegreich den Ketten der Natürlichkeit und Endlichkeit entwindet und so aus dem Tode des irdischen Lebens aufersteht. Was ist das Leben, das zeitliche, räumliche, ohne das Denken und Erkennen der Wahrheit, ohne das Wollen und Thun des Guten? Nichts als Tod, ja weniger noch, weil der Geist doch immer darüber hinausstrebt und es zum wahrhaftigen Leben bringen will, also der Geist in solchen Tod beständig hineinscheint und ihn mit sich beleuchtet. Wie daher unter dem erstern Gesichtspunct die Auferstehung die Erhebung ist über den leiblichen Tod als die Macht der Natur, so unter

diesem der Sieg über den geistigen Tod, welcher die Kraft des Irrthums und der Sünde ist; nur die sich so selbstthätig und thatkräftig hindurchgerungen haben zum ewigen Leben und in diesem Sinne sich desselben durch eigene Anstrengung vermittelt und erworben haben, können und sollen auch des seligen Lebens theilhaftig werden. Aber dieses ist für die Auferstehung noch als ferne Zukunft gesetzt. Zunächst erhebt sich als wesentliches Moment am Begriff der Auferstehung, sowohl in jenem Tode des natürlichen Leibes, wo sie Auferstehung des Fleisches ist, wie in diesem intellectuellen und moralischen Auferstehen

c. die absolute Gegenwart derselben. Dieß gilt in gleicher Weise von dem ewigen Leben, wie es Unsterblichkeit und wie es Auferstehung ist. So natürlich es seyn mag, die Vorstellungen vom Hier und Dort, vom Jenseits und Diesseits, überhaupt zeitliche und räumliche Verhältnisse einzumischen in diese rein geistigen Bewegungen, so sind sie doch in der speculativen Betrachtung dialectisch, d. h. im Uebergang von der einen Seite zur andern zu nehmen. Vergangenheit und Zukunft sind allerdings solche Puncte, innerhalb deren die Entwickelung des Geistes vor sich geht, aber sie schlagen auch beständig in einander über; der Tod ist dem Lebenden ein Zukünftiges, sofern er das Ende des Lebens ist, aber alles Leben selbst ist schon nicht ohne seinen Tod, es ist seiner Natur nach ein beständiges Sterben und Hinstreben und Hineilen zu seinem Ende. So ist nun das eine sehr einseitige Vorstellung, welche die Unsterblichkeit erst nach oder im Tode anfangen und auf dieses Leben erst folgen läßt; ist die Unsterblichkeit der Sterblichkeit entgegengesetzt, so fällt ja diese noch mitten in dieses Leben, nicht blos als Möglichkeit, sondern auch als Wirklichkeit. Die Meinung ist, es müsse der Mensch erst leiblich todt seyn, um unsterblich zu seyn, oder durch das sich-Begrabenlassen werde der Mensch unsterblich. Aber das ist so wenig wahr, als überhaupt erst auf die Zeit die Ewigkeit folgt. Die Ewigkeit geht vielmehr hindurch

durch alle Zeit und ist die unendliche Gegenwart. So nun auch kann man wohl sagen: es werden die Todten auferstehen, sofern das für Viele allerdings noch ein Zukünftiges ist und es Viele giebt, die so weit noch nicht gekommen sind in der Entwickelung ihres geistigen und sittlichen Lebens. Aber ebenso muß man von Andern sagen, sie sind schon auferstanden, sie haben den Tod schon hinter sich mitten in diesem Leben und ihn im Geist überwunden, und das ist die wesentliche Bestimmung Aller und die wahrhaftige Auferstehung. Die Vorstellungen der Schrift, so scheinbar sie die gewöhnlichen Meinungen bestätigen, sind doch zum mindesten sehr unbestimmt. Am häufigsten wird die Auferstehung von Paulus als die zukünftige, erst am Ende der Tage erfolgende vorgestellt; aber in Anschauung der Zeit und des Raumes verbirgt sich die Vorstellung in lauter Unbeantwortlichkeiten und gestattet eben damit viel Freiheiten; es wird nicht gesagt, wann die Auferstehung geschehen wird, wo die Seelen bis zur endlichen Auferstehung bleiben sollen; es scheint, als werden gleich nach ihrem Tode die Gottlosen unselig und die Frommen selig, und dann wieder scheint dieses doch nur ein Zwischenzustand zu seyn und der ganz selige und der ganz unselige Zustand (nach Knapp) mit dem Stande der vollen Vergeltung, mit der endlichen Auferstehung, dem jüngsten Gericht und Weltende zusammenzufallen. Was ist nun das Selige und doch nicht ganz Selige, oder das Unselige und doch noch nicht ganz Unselige? Diese Vorstellungen sind schwer mit sich in Uebereinstimmung zu bringen; man kann es kaum, ohne einen Hades oder Scheol oder Tartarus vorauszusetzen. Indeß enthält die biblische Beschreibung selbst noch ein Moment von entscheidendem Gewicht, und dieses ist die Zukunft Christi zum Weltgericht. Dieses sein schließliches Kommen ist, wie jedes vorhergegangene, ein geistiges, und wie das jüngste oder letzte Gericht, welches als solches manches vorhergegangene voraussetzt, in das Bewußtseyn versetzt. Die Weltgeschichte ist, nach

dem Spruch des Dichters, das Weltgericht, und Gott wird geben, sagt der Apostel, einem Jeden nach seinen Werken.

C. Die ewige Seligkeit. Nicht ist hier die Rede von der Seligkeit Gottes oder der Begriff von ihr als wesentlicher Eigenschaft Gottes zu entwickeln; wohl aber ist die Lehre oder Wahrheit von der Seligkeit Gottes hier vorauszusetzen, als dasjenige, ohne welches auch in der vernünftigen Creatur keine Seligkeit möglich ist. Im Allgemeinen kann man vielmehr die Seligkeit, deren der Mensch fähig ist, als eine Theilnahme an der Seligkeit Gottes begreifen oder als ein Theilhaftigwerden der göttlichen Seligkeit: denn außer Gott ist sie nicht an und für sich, sondern, ist sie außer Gott, so ist sie es selbst nur durch ihn oder dadurch, daß Gott sich herabgelassen, seine Seligkeit mitzutheilen. Der Begriff der menschlichen Seligkeit nun entwickelt sich wesentlich durch folgende Momente. Gegen alles blos scheinbare Wesen, wie dergleichen in der heiligen Schrift selbst die Welt ist, indem es das Wesen dieser Welt genannt wird, ist das Selbst erst das wahrhaftige Wesen. Das Selige ist eine Bestimmtheit des Selbstes nur, wobei jedoch zu bedenken, daß es nicht das nur vorgestellte Selbst ist, sondern es an und für sich. Jeder der heidnischen Götter wird vorgestellt als ein Wesen und als ein Selbst. Aber darum ist ein solches Wesen noch kein wirkliches Selbst an und für sich. Das wirkliche Selbst nun, das nicht blos vorgestellte, ist zuvörderst rein gegenständlich, objectiv, als Substanz; so ist es noch nicht als Subject, so kann es wohl ein elementarisches und natürliches Selbst seyn, aber doch kann Seligkeit nicht seine Bestimmung seyn; sie ist vielmehr

a. nur im Selbstbewußtseyn, also in der Subjectivität des Selbstes erst möglich. Das Selbst ist nicht blos Substanz, es ist vielmehr denkendes, wollendes Subject, es ist ein Subject als Geist; nur das geistige Wesen vermag das selige zu seyn. Die Natur wird wohl gepriesen von dem Menschen als die se-

lige, aber selig ist nicht und kann nicht seyn die Natur, sondern allein der Geist. Es ist somit die Selbstheit nicht in der Bewußtlosigkeit des Wesens, sondern im Bewußtseyn, es ist das Wissende, das sich-Wissende, welches vermag das Selige zu seyn. Somit ist auch die Seligkeit nichts Passives, kein leidentlicher Zustand, sondern etwas durch und durch Actives. Indem nun so das Selbst Bewußtheit ist und somit Thätigkeit, ist

b. diese Thätigkeit Freiheit. Mit ihr aber tritt zugleich die Möglichkeit des Unterschiedes ein, welcher selbst zum Gegensatz und Widerspruch gehen kann, so daß das Selbst in seinem Willensact uneins wird mit sich selbst und das wollende und denkende Selbst sich verhält als das nur natürliche. Aus dieser Entzweiung mit sich, weil sie zugleich Entzweiung ist mit Gott und der Welt, muß das Selbst heraus, oder es ist für dasselbe keine Seligkeit möglich. Also geht die Freiheit endlich

c. auf die Nothwendigkeit aus, und diese erst, in welcher aus der Entzweiung herauszukommen und zum Frieden zu gelangen ist, ist die Seligkeit selbst. Sie ist nicht eher zu finden, als bis es zu dieser Nothwendigkeit gekommen, in welcher die Freiheit ihre Wahrheit hat; erst darin kann das Selbst, dessen Freiheit die Nothwendigkeit ist, das selige Wesen seyn. In der Verschiedenheit der Freiheit und Nothwendigkeit ist keine Seligkeit, so wenig als in einer solchen unmittelbaren oder abstracten Identität beider, als sie die der gedanken- und willenlosen Natur ist, sondern erst die Versöhnung, welche die Zwietracht aufhebt zur Eintracht, wie die Religion selbst und an sich diese Versöhnung ist, ist die Seligkeit, weil sie die Aufhebung jener Verschiedenheit und jenes Widerspruchs ist. So lange aber Freiheit und Nothwendigkeit gegen einander sind, so lange ist keine Seligkeit. Wie bringt sich nun aber Freiheit und Nothwendigkeit, wie sie verschieden sind, aus dieser Verschiedenheit heraus? Offenbar 1) nicht so, daß durch die Freiheit aufgehoben würde die Nothwendigkeit, so daß der Unterschied also

durch die Vertilgung ginge und aufhören müßte, ein Unterschied zu seyn, eine solche absolute Freiheit entstände, welche der Untergang der Nothwendigkeit wäre. Mit dieser Vernichtung der Nothwendigkeit wäre die Selbstheit aufgehoben; aber die Seligkeit hat zu ihrer Voraussetzung die Selbstheit; mit jener Freiheit aber ist alles in das Abstracte und Unbestimmte und somit in das Selbstlose zurückgefallen, wo aber alle Selbständigkeit fehlt, da ist auch keine Seligkeit. Eben so wenig aber geht Freiheit und Nothwendigkeit aus ihrer Verschiedenheit heraus, 2) so daß die Freiheit weicht und allein die Nothwendigkeit bleibt; denn auch hiemit wäre die Selbstheit aufgegeben, deren Inhalt die Freiheit selbst ist. Sondern die Wahrheit ist, daß 3) die Nothwendigkeit in ihr selbst die Freiheit habe, und diese in ihr die Nothwendigkeit, daß beide sich in die Einheit setzen, wo dann nicht mehr beide sich gegenseitig als zwei feindliche Mächte außereinander hätten und sich bekämpften, sondern die Nothwendigkeit die Identität ihrer selbst und der Freiheit und diese die Identität ihrer und der Nothwendigkeit wäre, also die freie Bewegung eine ebenso nothwendige wäre, als sie freie Bewegung ist, so daß mithin die Seele der Nothwendigkeit die Freiheit und die Nothwendigkeit gleichsam der Leib der Freiheit wäre. In dieser Identität erst vermag die Selbstheit Bestand zu haben und die Seligkeit die wesentliche Bestimmtheit desselben zu seyn. So ist das Selbst der Geist; er ist die Einheit jener Freiheit und Nothwendigkeit. Indem nun so die absolut-freie Bewegung oder That vollkommen gleich ist der Nothwendigkeit, ist sie das Gute; indem die wahrhaft nothwendige Bewegung in dieser ihrer Nothwendigkeit zugleich die allerfreieste ist, ist sie das Wahre: denn das Freiseyn in der Nothwendigkeit ist das Thun, das Nothwendigseyn als das Freiseyn ist das Wissen. Jenes Thun, als ein freies mit der Nothwendigkeit schlechthin eins, ist das Rechtthun, das Gutseyn, und dieses Nothwendige oder das Wissen eins mit der Freiheit, ist das Wissen des Wahren. Eine

Nothwendigkeit, welche sich auf eine Freiheit außer ihr bezöge, nicht die Freiheit in ihr selbst wäre, könnte nur eine blinde Nothwendigkeit seyn und diese ist die leere Zufälligkeit; hingegen die mit der Freiheit identische Nothwendigkeit ist die sehende, die wissende; im Wissen allein ist Freiheit. Also im Gutseyn und Wahrseyn entsteht die Seligkeit; sie hat keinen andern Inhalt ihrer selbst; das Wahre und Gute ist das Wesen der Seligkeit. Die Religion mithin, indem sie die Versöhnung ist und zu ihrem Ziel die Seligkeit hat, geht aus auf das Wahre und Gute, auf das ebenso freie als nothwendige Wissen und Thun. Geht sie aber darauf aus, so muß sie auch davon ausgehen und das Wahre und Gute in sich selber haben. So ist sie die absolute Religion, die Seligkeit selbst, welche das Wissen des Wahren und das Thun des Guten ist, als Lehre aber, die Seligkeitslehre. Die christliche Religion ist die wahre Anweisung zum seligen Leben, indem sie die wahre Religion selber ist; als diese Elemente der Seligkeit betrachtet sie einerseits den Glauben, andererseits die Liebe: nur im Glauben und in der Liebe ist Seligkeit. Sie lehret daher nicht die Seligkeit als etwas von beiden Verschiedenes suchen, wie Manche sie als etwas Mechanisches ansehen, was ihnen auch ohne Glauben und Liebe etwa nur durch eine solche freie Gnade Gottes zu Theil würde, welche nicht auf den beiden angegebenen Wegen zum Ziel führte. Dieses Vorurtheil, der christlichen Religion ganz widersprechend, ist auf alle Weise zu bekämpfen. Das Reich Gottes ist die Gemeinde derer, welche den Glauben und die Liebe haben, der zur Freiheit der Kinder Gottes Gelangten und Versöhnten. Was die Selbstheit betrifft, so sind die Glieder dieses Reichs, die Bürger des Himmels, Menschen, wie sie ihrer selbst bewußt sind. In dieser wirklichen Persönlichkeit sind sie die freien und diese Freiheit ist in ihnen α) die, keine sinnlichen Bedürfnisse mehr zu haben zu ihrer Seligkeit, diese ist eine rein geistige Freude, die Freude im Geist und in der Wahrheit; sodann β) ist diese

Freiheit die von der Sünde und aller Schuld und Strafe derselben; sie ist vielmehr ein Bleiben im Glauben und in der Liebe, also eine solche Freiheit, in der Rückfälle unmöglich sind, so daß, wer das Reich Gottes oder das ewige Leben wirklich gewonnen hat, es nicht mehr verlieren kann. Die Freiheit endlich der Kinder Gottes oder die Seligkeit ist γ) die Theilnahme an dem ewigen und seligen Leben Gottes. Denn das eine Element derselben, die Nothwendigkeit, hat sich gezeigt als das Wahre, und dieses besteht darin, daß das Wissen und das, was gewußt wird, nicht mehr von einander verschieden, nicht gegen einander gleichgültig sind, sondern identisch mit einander. Aber das Gewußte, wenn das Wissen von ihm die Wahrheit oder das Wahre seyn soll, kann kein Zufälliges, Vergängliches seyn, sondern das muß das an und für sich Wahre und Ewige, das muß das göttliche Wesen selber seyn, gegen welches in seiner ewigen, allgenugsamen Natur alles andere das Eitle und Nichtige ist. Wird also im Glauben Gott erkannt, so ist diese Erkenntniß die der Wahrheit selbst: denn Gott ist die Wahrheit, und so hat die Erkenntniß, welche von ihrem Gegenstande nicht verschieden ist, auch die Nothwendigkeit des erkannten, des göttlichen Wesens selbst. Darin setzet daher die christliche Religion vorzüglich der Menschen Seligkeit und ewiges Leben, daß sie Gott erkennen und den, den er gesandt hat, und selig ist der Mensch demnach nur in dem Maaß, als er in und mit dieser Erkenntniß Gottes der Wahrheit theilhaftig wird. Obgleich daher die christliche Religion den speculativen Begriff der Nothwendigkeit nicht zu haben scheint, so ist er doch in der Vorstellung dieses ersten Moments aller Seligkeit, welches die Erkenntniß Gottes als der Wahrheit ist, wesentlich enthalten. Andererseits das zweite Moment im Begriff der Seligkeit zeigte sich oben als das Gute; was aber ist dieses anders, als daß die freie That, der freie Wille selbst der Nothwendigkeit angemessen und ihr ganz gleich sey, so daß aus dem freien Wollen alles Beliebige, Willkührliche, Zufällige ausgeschlossen, mithin das reine Wollen die Nothwendigkeit sel-

ber sey. Dieses hat die christliche Religion in dem Gedanken, daß Gottes Wille das Gesetz sey für alle Menschen, denn das Gesetz ist eben die Nothwendigkeit. Aber angemessen ist ihr freier Wille der Nothwendigkeit des Gesetzes oder erfüllt von ihnen das Gesetz nur, indem sie nicht bei einzelnen, äußerlichen Werken des Gesetzes, bei der Werkheiligkeit bleiben, sondern indem sie die Liebe haben, welche des Gesetzes Erfüllung ist. Die Liebe aber ist Gott selbst, Gott ist die Liebe und wer in Gott lebt, der lebt in der Liebe, so sind die das Gesetz Erfüllenden die guten Geister, und als die Guten die Seligen. Beides nun zusammen, das Erkennen des An=und=für=sich=Wahren oder Gottes und die Liebe des An=und=für=sich=Guten oder Gottes, fasset die christliche Religion zusammen in dem Gedanken des Himmelreichs, oder des Reiches der Seligkeit. Der Vorstellung zunächst gehört es an, wenn die christliche Religion einen Unterschied zu machen scheint zwischen einem Reiche Gottes in dieser und einer andern Welt, wie wenn beide außer einander wären und auf das irdische Leben nachher das Leben im Himmel erst folgen sollte, oder wie wenn Gott zwei Reiche hätte, neben einander und nach einander. So aber wären beide Reiche mit einander entzweit. In diesem Zwiespalt ist nicht stehen zu bleiben, das Reich des Himmels dem Reiche Gottes auf Erden nicht so entgegenzusetzen, als wären sie durch sich selbst einander entgegengesetzt; dieses aber sind sie nicht an sich, sondern nur sofern der Gegensatz des Guten und Bösen vorhanden ist, der Gegensatz des Weltlichen und Geistigen, des Irdischen und Himmlischen; aber die Stiftung der christlichen Religion selbst hebt damit an, diesen Gegensatz aufzuheben, das Himmelreich in die Welt zu bringen und das Reich Gottes auf Erden zu stiften; aber dieß hindert nicht, auch der Vorstellung ihr Recht widerfahren zu lassen. Alles noch nicht Erreichte ist dem, der es nicht erreicht hat, ein Jenseits; so ist auch dem noch nicht Seligen das Himmelreich noch ein Jenseits, und dieß die nothwendige Wahrheit der Vorstellung der christlichen Lehre.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

BINDING SLOT MAY 14 1967